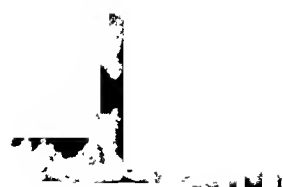


GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 31607

CALL No. 063.05/Nac.

D.G.A. 79



Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

31607

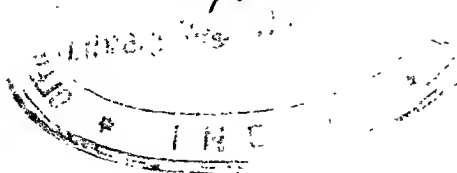
Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

063.05

Nac

A125



Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1916.

CENTRAL BIOLOGICAL
LIBRARY DELHI

Acc. No. 31607

Date 31-5-57

Call No. 063.087 Nae

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften
zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

	Seite
Bousset, W., Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen	435
Kahle, P., Das Krokodilspiel (Li' b et-Timsäh), ein ägyptisches Schattenspiel nach alten Handschriften und modernen Aufzeich- nungen herausgegeben und bearbeitet	288
Littmann, E., Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste	1
Lütke mann, L., und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben .	Beiheft
Meyer, W., Der Rythmus des Placidus-Eustasius	226
Morsbach, L., Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überliefe- rung	137
Oldenberg, H., Zur Religion und Mythologie des Veda . . .	167
— — II. Folge	361
— Zur Geschichte des Tristubh. Mit einem Exkurs: Zur Behand- lung des auslautenden -i und -u im R̥gveda	490
Rahlfs, A., Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche	28
— Kleine Mittheilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen . .	404

Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung am 16. Januar 1915.

I.

Text und Übersetzung.

Während meines zweiten Aufenthalts in Syrien als Mitglied der Princeton University Archaeological Expedition 1904/1905 habe ich auch einiges Material zur Volkskunde, Literatur und Sprachgeschichte des heutigen Syriens und seiner Grenzgebiete gesammelt. Freilich ließen mir meine epigraphischen Aufgaben nur wenig Zeit für diese Arbeit übrig. Auch mußte ich, da mir selbst die Muße dazu fehlte, die meisten neuarabischen Lieder und Erzählungen mir von einem unserer Diener in arabischer Schrift aufzeichnen lassen, und nachher hatte ich nicht mehr Gelegenheit, sie mit ihm durchzusprechen. Dieser Diener war Buṭrus Ibrâhîm aus der Nähe von Jerusalem; derselbe, der mir die „Arabischen Beduinenerzählungen“ (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 2, 3, 1908) kopierte.

Aus dem gesammelten Material habe ich hier fünf Prosatexte ausgewählt, von denen vier aus der Gegend östlich und südlich vom Haurân stammen, während einer am nördlichen Wüstenrande erzählt wurde. Ich gebe zunächst Text und Übersetzung und werde in einer weiteren Mitteilung einen sprachlichen und sachlichen Kommentar vorlegen.

I.

قصة عن أمير عرب

نقلتها عن درزي اسمه ابراهيم من بلد ملح وقد نقلتها حسب ما كان يلفظها

5

القصة هذه هي

حق الله واعلم في هناك امير ها الامير كان اسمه احمد والوخي اسمه على وعلى هذا الوصي اسمه احمد والو كمان بنت. الامير احمد كان الو سبع اولاد ازغيرهن اسمه امغامس. وكان لها [1] لسبع اولاد اخت اسمها احميدة.

فرجع لاختو الامير احمد على. هذا على كان كريم يذبح من الطرش 10 من اولواوتالي وظل اثنعشر سنه فرد منزل لا يرحل ولا يروح ولا يجي لامنو قطع كل طرشو واصبح فقير ما عندو شي. العربان الى كانت نازله مع على زعلت منو واجتمعوا مع بعض يتشاورون كيف يعملوا حتى يخلصوا من على. فقرر رايبهم ان يروحوا لعند على ويقولوا لو حتى يقصدوا الغزو. يوم طلع الصبح اوطرب المهباش عند على التمت العربان سويه واجوا الى الشق 15 عند على. بعد ما شربوا قهوة قالوا يا امير على صار لك اثنعشر سنه وانت نازل فرد مطرح واحد لا يوم غزوه ولا يوم مغزاه علامك يا امير قاعد. انسييت يا امير انولا لنا فلاحه ولا زرع نعيش منولا لنا معيشه الا من الله واطهور خيلنا نقوم يا امير على خيلنا نقصد باب الله الكريم علنا نكسب شي نعيش عيالنا. قال الامير على استهدوا بالخير ايجوز باكر على الغزو. وللفوا حالكم 20 باكر ان شاء الله. قامت العربان عاها الراي انهم باكر يقصدون الغزو هذاك النهار وللفوا حالهم واخذوا معهم زواده لهم اوخيلهم اوفي الصبح — تصبحون على خير — قصدوا باب الله الكريم على الغزو والامير على في اولهم. مشوا اول يوم وثاني يوم ثالث يوم جابهم الله عارب عندهم عرس. فتنكمم بالكلام في ها الايام الثلاثة كانت العرب تسرق الشعير من مخلاية فرس الامير على 25 اودلك لكي تظفع فرس الامير اويسقط في يد القوم ويذبحوه. هاذي كانت لليله الى عملوها حتى يموت الامير على. اويرتاحوا من شرو.

فرجع للعرب عند ما اجوا على القوم الذين عندهم عرس واخيل عمر بطارد بالرماح التامه والطرش غربي الابيوت فغارت عرب الامير على على

I.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich nach der Erzählung eines Drusen mit Namen Ibrahīm aus dem Dorfe Melah aufgeschrieben; und zwar habe ich sie aufgeschrieben genau so, wie er sie aussprach.

Dies ist die Geschichte.

Bei Gott, wisse, da war dort ein Emir. Dieser Emir hieß Imhammed; und er hatte einen Bruder, der hieß 'Alī. Und dieser 'Alī hatte einen Jungen, der hieß Imhammed; er hatte aber auch eine Tochter. Der Emir Imhammed hatte sieben Söhne, deren jüngster Imghāmis hieß. Und diese sieben Söhne hatten eine Schwester; die hieß Ihmēda.

Wenden wir uns nun zu dem Bruder des Emir Imhammed, zu 'Alī. Dieser 'Alī war freigebig; er schlachtete von [seinem] Vieh zuerst und dann immerfort. So blieb er zwölf Jahre an ein und derselben Stelle, ohne zu wandern, ohne zu gehen und ohne zu kommen, bis daß er all sein Vieh geschlachtet hatte, und er eines Morgens arm aufwachte, ohne Besitz. Die Araber, die bei 'Alī zelteten, wurden zornig auf ihn, und sie versammelten sich mit einander und berieten, wie sie es machen sollten, daß sie den 'Alī los würden. Da ergab sich als ihr Beschluß, man solle zu 'Alī gehen und ihm sagen, sie wollten zum Ghazu ausziehen. Als es Morgen ward und der Kaffeemörser bei 'Alī gestampft wurde, da trafen die Araber zusammen und kamen ins Gastzelt zu 'Alī. Nachdem sie Kaffee getrunken hatten, sprachen sie: „O Emir 'Alī, du zeltest nun schon zwölf Jahre lang an ein und derselben Stelle. [Bei dir] giebt's keinen Tag einen Raubzug, keinen Tag einen Feldzug. Warum, o Emir, sitztest du so da? Hast du vergessen, o Emir, daß wir weder pflügen noch säen, so daß wir davon leben könnten, und daß wir unseren Lebensunterhalt nur Gott und den Rücken unserer Rosse verdanken? Drum auf, o Emir 'Alī, laß uns zum Tore des gütigen Gottes ziehen; vielleicht erbenten wir etwas, womit wir unsere Kinder ernähren“. Emir 'Alī antwortete: „Lasset euch zum Guten leiten! Morgen mag es zum Ghazu gehen. Rüstet euch auf morgen, so Gott will!“ Da erhoben sich die Araber auf den Beschluß hin, daß sie am nächsten Tage zum Ghazu ziehen würden. Am selben Tage aber rüsteten sie sich und holten sich Wegzehrung für sich und für ihre Rosse. Und am nächsten Morgen — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — zogen sie zum Tor des gütigen Gottes auf den Raubzug; der Emir 'Alī [ritt] an ihrer Spitze. So zogen sie den ersten Tag und den zweiten Tag. Am dritten Tag aber führte sie Gott zu einem Stamm, bei dem eine Hochzeit war. Ich habe vergessen euch zu erzählen, daß in diesen drei Tagen die Araber die Gerste aus dem Enttersack des Pferdes des Emir 'Alī gestohlen hatten. Das [hatten sie getan], damit das Pferd des Emirs schwach würde und er in die Hände der Feinde fiel und die ihn töten sollten. Dies war die List, die sie eronnen hatten, damit Emir 'Alī stürbe und sie sich nicht mehr mit ihm zu plagen brauchten.

Wenden wir uns zu den Arabern. Als sie zu dem Volke kamen, bei dem Hochzeit war, während die Reiter mit den langen Lanzen ein Kampfspiel aufführten und die Herden westlich von den Zelten waren, da stürzten sich die Araber des Emir 'Alī auf die Herden und ranbten sie. Die Hirten

الطرش ونهبتمو صاححت الرعيان على الخيل وصار انزعج من كل جهه الخيل
الى بتطارد في الميدان لحقت الطرش ورجعتو من الغزو واخذت تذبج في
عرب الامير على ومن الجملة ذبحت الامير على. لما شافت العرب ان الامير
انذبح انهزموا خاسرين لا راحين اورجعوا بالويل والتعثير. يوم رجعوا لاقام
ابن الامير على احمد ليشوف شو كاسبين. يوم لاقام وجد انهم خاسرين 5
وان ابو الامير على مذبح. هاذيك الساعة صار يبكي وينوح على ابو واقام
لوعزا حسب عادة العربان. بعد ما خلص عزاء ابو جفتو كل العربان لامنو
صفى وحدو فظاقت الدنيا عليه اوصار مختار. يوم من الالم دخلت عليه
اختو والا هو يبكي قالت لو علامك ياخو تبكي. قوم خيلنا نروح لعند عينا
الامير احمد قال لها اخوها زين يا خيتي. في الصباح ثاني يوم — تصبحون 10
على خير — جاب ها الناقه الجربه الى كانت باقيه عنده من كل مال ابو
وحط عفشو عليها وقصد باب الرحيم لعند عمو. اخذ مدة ايام اوليالي
لامنو طب على عمو. هناك نصب خربوشو حد بيت عمو. بعد ما نصب
الخربوش دخل على بيت عمو على المقعد واتعارف هو اوعمو. عمو انشدو عن
احوالو اوعن خيو الامير على. فقال احمد يجاوب عمو يا عمو خيك الامير 15
على انذبح وكل عربانو شردت وخلتني وحد وانا اليوم جاي قاصدك يا عمو
الامير حتى تعجل لي شغله اعتاش انا واختي عنده يا امير. فقام الامير احمد
وقبل ابن اخيه وقال لو اهلا وسهلا بابن الاخ مالى كلو على حسابك انت
واختك وهكذا اقام احمد عند عمو بقى اول مده مثل ظيف عند عمو.
ولكن بعددين صار يسرح من الطروش يحرسو من الغزو وبقي على هذه الحال 20
مدة سنتين.

قلنا كان لامير احمد سبع اولاد وابنه والابنه اسمها حميده. هذه
حميده لما شافت ابن عمو احمد استحببت لو اوصارت تعزو وتكرمو. يوم
من الايام اختلت هي واباها وصارت تدلل عليه وتقول لو انها تحبو وهو قال
لها انا احبك يا حميده من اول لحظه شفتك فيها وما كنت استرجي ان 25
اظهر ذلك. فقالت لو ان كنت تحبني روح لابوى واطلبني منو على اصير
لك حرمة بالخال. فودعها احمد او عند المساء راح لعمو الامير احمد وطلب
حميده عروس الوفا رضى عمو يعطيه فصار احمد يتوجه على عمو فا صار

schrieten nach den Reitern. [Sofort] kam Hülfe von allen Seiten. Die Reiter, die ihr Spiel aufführten auf dem Kampfplatz, folgten den Herden und nahmen sie den Ränbern wieder ab. Und sie begannen unter den Arabern des Emir 'Alī ein Blutbad anzurichten, und unter anderen töteten sie auch den Emir 'Alī. Als die Araber sahen, daß Emir 'Alī getötet war, flohen sie, besiegt und ohne Beute, und kehrten jammervoll und elend heim. Wie sie heimkehrten, kam ihnen der Sohn des Emir 'Alī, Imḥammed, entgegen, um zu sehen, was sie erbeutet hätten. Als er sie traf, fand er, daß sie besiegt waren und daß sein Vater, der Emir 'Alī, getötet war. Da begann er zu weinen und um seinen Vater zu klagen, und er machte eine Trauerfeier für ihn nach der Sitte der Araber. Nachdem er die Trauerfeier für seinen Vater beendet hatte, mieden ihn alle Araber, bis er ganz für sich allein übrig blieb. Da ward ihm die Welt enge, und er wußte nicht, was er tun sollte. Eines Tages nun kam seine Schwester zu ihm herein, wie er gerade weinte. Sie sprach zu ihm: „Bruder, warum weinst du? Laß uns doch zu unserem Oheim, dem Emir Imḥammed, gehen!“ Ihr Bruder antwortete ihr: „Gut, mein Schwesterchen!“ Am Morgen des nächsten Tages — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — brachte er die rüddige Kamelin da, die ihm noch übrig geblieben war von all dem Besitz seines Vaters. Und er lud sein Gepäck auf sie und zog — auf dem Wege zum Tor des Barmherzigen — zu seinem Oheim. Er brauchte eine Reihe von Tagen und Nächten, bis er bei seinem Oheim ankam. Dort stellte er seine Hütte neben dem Zelte seines Oheims auf. Nachdem er die Hütte aufgestellt hatte, trat er in das Zelt seines Oheims, in das Fremdengemach, ein, und er wurde mit seinem Oheim bekannt. Sein Oheim fragte ihn nach seinem Ergehen und nach seinem [eigenen] Bruder, dem Emir 'Alī. Da antwortete Imḥammed seinem Oheim und sprach: „Oheim, dein Bruder, der Emir 'Alī, ist getötet, und sein ganzer Stamm ist geflohen und hat mich allein gelassen. Heute komme ich nun, um mich an dich zu wenden, o Oheim Emir, daß du mir ein Mittel verschaffst, durch das ich und meine Schwester bei dir leben können, o Emir!“ Da erhob sich der Emir Imḥammed und küßte seinen Neffen und sprach zu ihm: „Herzlich willkommen sei des Bruders Sohn! Mein ganzes Vermögen steht dir und deiner Schwester zur Verfügung“. So blieb nun Imḥammed bei seinem Oheim. Zuerst weilte er als Gast bei seinem Oheim. Aber danach begann er die Herden zu hüten und vor den Ränbern zu schützen. Auf diese Art blieb er etwa zwei Jahre.

[Früher] haben wir berichtet, daß der Emir Imḥammed sieben Söhne und eine Tochter hatte, und daß die Tochter Ihmēda hieß. Als diese Ihmēda ihren Vetter Imḥammed sah, gewann sie ihn lieb, und sie begann, ihn zu ehren und ihn auszuzeichnen. Eines Tages nun war sie mit ihm allein; da begann sie ihm Blicke der Liebe zuzuwerfen und ihm zu sagen, daß sie ihn lieb habe. Er antwortete ihr: „Auch ich, o Ihmēda, liebe dich seit dem ersten Augenblicke, da ich dich geschaut. Aber ich wagte nicht, dir's zu offenbaren“. Da erwiderte sie ihm: „Wenn du mich liebst, geh zu meinem Vater und halt um mich an bei ihm. Vielleicht werde ich dir dann zur rechtmäßigen Gattin“. Dann nahm Imḥammed Abschied von ihr, und am Abend ging er zu seinem Oheim Imḥammed und hielt um Ihmēda's Hand an. Aber sein Oheim wollte [sie] ihm nicht geben. Nun begann Imḥammed seinen Oheim zu bitten; doch es nutzte nichts.

فأبده. بعددين راج لعند احميده واخبرها كيف ان ابوها مش راضى يعطيها الو وشورايله يا بنت العم قالت لو عندى الراى اذا كان ابوى لا يعطينى لك ان تخطفنى وتهرب يا ولد العمر الى امير عرب اقوى من ابوى وابوى لا يقدر ان يلحقنا لعندو فتتزوجنى يا احمده بالحلل لا بالحرام. اتفق معها عها الراى وصار يتربص الغرضه حتى يخطفها ويهرب¹⁾. ليلة من 5 الليالى والعرب فايين قام احمده هذ خربوشو وخطف ابنت عمو احميده وهرب وصار يقطع الوديان والجبال ويمشى الليل مع النهار حتى ابعد عن عمو مشى عشرة ايام. وهناك اجا عها الامير فى الليل وطب هناك ونصب خربوشو عند الخرابيش المنصوبه عند بيت الامير عن اليسار وغز محو قدام باب الخربوش ودشر الفرس ترمى. لامن اصبح الصباح — تصبحون على خير — قام الامير 10 وانتصبت القهوة على الصبح فى الشق حسب العاده واجتمعت العربان. لد الامير لقي ها الخربوش منصوب والرمج قدامها اوها الفرس سارحه ترمى. نادى عبدو واسمو رجبى قال لو روح لعند راعى ها الخربوش اعزمو ليشرب اقهوه. فقام العبد او عمل مثل ما قال لو سيدو. يوم وصل العبد رجبى للخربوش سلم وقال يا طيف تفضل اشرب اقهوه يقول لك سيدى قال لو احمده روح اجبى 15 وراك راج العبد ولكن احمده ما لحقو وما راج. ظل العبد يجبى ويروح سبع مرات فى المره السابعة قام الامير احمده لما يروح معو فقطببتو ابنت عمو احميده وقالت لو اقعد حتى اعلمك انك انت امير ابن امير لا يصلح لك تروح مع عبد حتى يبعث لك حر مثلك مثلو ولما تروح لعند الامير ضع عين الشرف فى وجهك لامنك تصوير عن البيت مجدع العصا وانت رايج 20 ابترفع سيفك وابترخى عباتك لامنك تصل الديوان فتقول قو[ى] ها الرجال قوك يا امير. بعددين الامير يقوم من مطرحو ليقعدك فيه فاقعد مطرحو. بعد ما ابتعد يصب لك قهوه من المشروب منها اكى تشرب الا يساوى لك قهوه جديده. بعددين تشرب منها. وما اكملت احميده وصاتها الى ابن عها الا ها الخرجاى يعزمو فدخل للخر وبعد ما سلم قال تفضل يا طيف 25 الامير اعزمو لعندو قال لو احمده روح قدامى الحقك. راج للخر الامير احمده قام لبس عباتو وسيفو وقصد لعند الامير وعمل مثل ما علمتو ابنت عمو احميده. يوم انوطب البيت قال قو[ى] ها الرجال قوك يا امير. الامير قام من

1) Wohl Schreibfehler für يهرب.

Darauf ging er zu Ihmēda und erzählte ihr, wie ihr Vater sie ihm nicht geben wolle. „Und was meinst du, o Base?“ Sie antwortete ihm: „Ich meine, wenn mein Vater mich dir nicht geben will, daß du mich entführen sollst, mein Vetter, und zu einem Araberhäuptling fliehen, der stärker ist als mein Vater und zu dem mein Vater uns nicht folgen kann. Dann wirst du mich, o Imḥammed, in Ehren freien, nicht in Unehren“. Er war eines Sinnes mit ihr über diesen Plan und hegann nach einer Gelegenheit zu spähen, um sie zu entführen und zu fliehen. Eines Nachts nun, als die Araber schliefen, stand Imḥammed auf, brach seine Hütte ab, entführte seine Base Ihmēda und floh. Dann durchmaß er Berg und Tal und zog dahin bei Tag und bei der Nacht, bis er von seinem Oheim zehn Tagesreisen weit entfernt war. Dort traf er nun auf diesen Emir da; er hielt dort an und schlug seine Hütte auf bei den Hütten, die bei dem Zelte des Emirs linker Hand aufgeschlagen waren. Dann pflanzte er seine Lanze auf vor dem Eingang der Hütte und ließ [sein] Pferd weiden. Als es Morgen ward — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — erhob sich der Emir, und der Morgenkaffee wurde im Gastzelt hergerichtet der Sitte gemäß, und die Araber versammelten sich. Der Emir hlickte um sich und fand die Hütte da aufgeschlagen und die Lanze vor ihr und das Pferd da frei weidend. Dann rief er seinen Sklaven; der hieß Ragā. Zu dem sagte er: „Geh zu dem Besitzer dieser Hütte da und lad ihn ein, daß er Kaffee trinke!“ Da machte sich der Sklave auf und tat, wie ihm sein Herr gehoten hatte. Als der Sklave Ragā bei der Hütte angekommen war, grüßte er und sprach: „O Gast, bitte, trinke [bei mir] Kaffee; so spricht zu dir mein Herr“. Imḥammed antwortete ihm: „Gehe, ich werde dir nachkommen“. Der Sklave ging, aber Imḥammed folgte ihm nicht und ging nicht fort. Nun fuhr der Sklave fort hin und her zu gehen sieben Mal. Beim siebenten Male erhob sich der Emir Imḥammed, um mit ihm zu gehen. Doch seine Base Ihmēda hielt ihn fest und sprach zu ihm: „Bleib sitzen; ich will dich unterweisen. Siehe, du bist ein Emir, der Sohn eines Emirs. Es ziemt sich nicht für dich mit einem Sklaven zu gehen. Zu dir muß er einen Freien schicken, der dir ebenbürtig ist. Wenn du nun zum Emir gehst, so trag einen Blick der Würde in deinem Antlitz. Wenn du dann dem Zelte auf einen Lanzenwurf nahe kommst, so erhebe heim Gehen dein Schwert und laß deinen Mantel schleppen, bis du zur Männerversammlung eintrittst. Dann sage: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir“. Danach wird sich der Emir von seinem Platze erheben, um dich dort sitzen zu lassen. Du setz dich also an seinen Platz; und wenn du dich gesetzt hast, wird er dir von dem Kaffee eingießen lassen, von dem bereits getrunken ist. Du aber hüte dich zu trinken. Erst muß er dir neuen Kaffee machen lassen; dann kannst du davon trinken“. Kaum hatte Ihmēda ihre Unterweisung an ihren Vetter beendigt, da kam der Freie dort an, um ihn einzuladen. Dieser Freie trat ein, und nachdem er begrüßt hatte, sagte er: „Bitte, o Gast, der Emir läßt dich zu sich ein“. Imḥammed antwortete ihm: „Geh vor mir, ich werde dir folgen“. Der Freie ging, der Emir Imḥammed machte sich dran und legte seinen Mantel und sein Schwert an. Dann ging er zu dem Emir und tat, wie ihn seine Base Ihmēda unterwiesen hatte. Als er ins Zelt eintrat, sagte er: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir!“ Der Emir erhob sich von seiner Stätte und ließ Imḥammed dort

مطرحو ففقد أحمد فيه. بعدين صبوا لو قهوة عتيقه ما رضى يشرب فقال
الامير ساووا طبخه جديده للظيف. فعلوا وشرب الامير احمد. بعدين نزل
على الامير ظيف. الامير نبح جازور وعمل لو غدا وعزم العربان حتى يتغدوا
مع الظيف وم ع الغداء الا والحيل غايه عليهم. فركبت جميع العربان
اوحطوا العين بالعين اوركب الامير احمد معهم وعلق الشل والويل وصار 5
الوجه للامير احمد وردوا الطرش من الحيل الى غارت عليهم بوجه الامير
احمد والامير احمد رد منهم اربعين فرس اعقاله واعطاهن للامير الى هو
داخل ظيف عندو. فصارت العرب تغزى والامير احمد معهم وفي كل مره
هو ياخذ الوجه على الكل حتى صارت العرب تنهابو وتغتر بو. وصاروا يغنوا
علامير احمد فالحطابه صارت تغنى وتمدح احمد والوراده تغنى ع احمد 10
والشاعر وهكذا طار صيت الامير بين كل العربان. لكن في اربع شبان زعلوا
واחסدوا من احمد وتشاوروا على قتلو. وم في ها الحكي سمعهم اختيار
يتشاوروا على قتل احمد فقال لهم ليش ها لحسد صيروا مثل احمد فرسان
حتى تصير بنات العرب تغنى فيكم قوموا روحوا ع الغزو وجيبوا كسب حتى
يطير صيتكم مثل صيت احمد. الرابع شبان داروا بالحفيه على العربان 15
الليلة يا عرب وللقوا على الغزو وارسلوا للامير على يقولون لو يا امير على
الليلة الامير احمد مع العربان قاصدين الغزو ولف ذاتك. وهكذا [أ] عند
نصف الليل ركبت العرب للغزو ومشوا عند الصباح الامير على افقد الامير
احمد ما وجدو بين العرب سأل عنو قال لو الامير احمد يا امير ساخن
مريض ما قدر يجي معنا. 20

للأمير على هذا كان في بنت اسمها نجمة الصبح. هذى لما فاقت من
النوم من الصبح وشافت فرس الأمير احمد مربوطه امام البيت بعثت وراء
احمد وكانت تحبو محبه شديده وقالت لو علامك يا امير محمد ما انت
رايح للغزو مع ابوى. قال لها ابوك ما كان يغزى الا بشورى. اليوم مش عارف
شو جدد عليه حتى ما اخبرني وم في هذا الحكي الا والاختيار الى سمع 25
الشباب الاربعه يتشاوروا عليه داخل واخبرهم بكل القصة. لما سمع الامير
احمد نادى عبدو وركب هو واياه وتبعوا العرب من بعيد وراهم.
نرجع للامير على وعربو الى ساقم على عرب عندم عرس وكان طرشهم

sitzen. Danach goß man ihm alten Kaffee ein; er weigerte sich aber zu trinken. Da sprach der Emir: „Kocht neuen für den Gast!“ Man tat also, und der Emir Imhammed trank. Dann stieg er bei dem Emir als Gast ab. Der Emir ließ ein Kamel schlachten und gab ein Gastmahl für ihn; dazu lud er den ganzen Stamm ein, um mit dem Gaste zu Mittag zu speisen. Während sie nun gerade beim Mittagessen waren, da kamen plötzlich feindliche Reiter dahergestürzt. Alle Araber des Stammes saßen auf, und man richtete Auge auf Auge. Auch Emir Imhammed saß auf zusammen mit ihnen. Nun begann die Niederlage und das Elend. Aber da wandte sich das Glück dem Emir Imhammed zu, und sie nahmen den Reitern, die sie angegriffen hatten, die Herden wieder ab unter der glücklichen Führung des Emir Imhammed. Der Emir Imhammed selbst nahm ihnen als Blutpreis(?) vierzig Pferde ab und gab sie dem Emir, bei dem er als Gast eingekehrt war. Nun begann der Stamm Raubzüge zu machen, zusammen mit dem Emir Imhammed; und jedes Mal pflegte er über alle den Sieg davonzutragen, so daß der Stamm ihn mit Ehrfurcht betrachtete und auf ihn stolz war. Und sie begannen Lieder auf den Emir Imhammed zu singen; die Mädchen beim Holzholen sangen und priesen Imhammed, und die Mädchen beim Wasserholen sangen von Imhammed, und auch der Stammesbarde. So wurde der Ruhm des Emir unter allen Araberstämmen verbreitet. Aber da waren vier junge Leute, die waren zornig und neidisch auf Imhammed, und sie berieten sich darüber, ihn zu ermorden. Während sie so redeten, hörte ein Greis sie, wie sie darüber berieten, den Emir Imhammed zu ermorden. Da sprach er zu ihnen: „Warum dieser Neid? Werdet doch wie Imhammed tapfere Ritter, so daß die Töchter der Araber von euch singen. Auf, zieht auf den Ghazu und bringt Beute, auf daß euer Ruhm bekannt werde wie der Ruhm des Imhammed“. Die vier jungen Leute gingen heimlich bei den Arabern umher [und sagten:] „Heute Nacht, ihr Araber, rüstet euch zum Ghazu!“ Sie schickten auch zum Emir ‘Ali und ließen ihn sagen: „O Emir ‘Ali, heute Nacht zieht der Stamm mit dem Emir Imhammed auf den Ghazu; rüste dich!“ So ritten um Mitternacht die Araber aus zum Ghazu und zogen dahin. Beim Morgengrauen suchte der Emir ‘Ali den Emir Imhammed, fand ihn aber nicht unter den Arabern. Da fragte er nach ihm. Man antwortete ihm¹⁾: „Der Emir Imhammed, o Emir, ist fieberkrank. Er konnte nicht mit uns kommen“.

Dieser Emir ‘Ali nun hatte eine Tochter; die hieß Nigmat es-Suḥḥ. Als diese am Morgen aus dem Schläfe erwachte und das Pferd des Emir Imhammed vor dem Zelte angebunden sah, schickte sie nach Imhammed. Denn sie war in heißer Liebe zu ihm entbrannt. Und sie sprach zu ihm: „Wie kommt es, o Emir Imhammed, daß du nicht zum Ghazu mit meinem Vater ausgezogen bist?“ Er antwortete ihr: „Dein Vater pflegte nur nach meinem Rat zum Ghazu auszu ziehen. Heute weiß ich nicht, was ihn dazu bestimmt hat, mich nicht zu benachrichtigen“. Während sie nun so sprachen, da kam plötzlich der Greis, der die vier jungen Leute gehört hatte, wie sie sich gegen ihn verschworen; er trat ein und berichtete ihnen die ganze Geschichte. Als der Emir Imhammed [dies] gehört hatte, rief er seinen Sklaven; beide saßen auf und folgten den Arabern von weitem.

Wenden wir uns nun zu dem Emir ‘Ali und seinen Arabern, die er gegen einen Stamm führte, bei dem eine Hochzeit war. Während ihre Herden

1) Im Texte ist besser **لو قالوا** zu lesen.

سارج وخيل العرب تلعب في الميدان هاجمت عرب الامير على كل
الطرش ونهبتو الرعيان فترعت العرب من الميدان وهكذا لحقت للخيل حتى
ترد الطرش لحقوهم واشتبك الطرب والطعن بين العربيين حتى انغلب عرب
الامير على وثلاثه خياله احاطوا بالامير على . وهو في وسط الخطر الا ها الخيال
هجم عليهم يصيح ويتخى ويقول عينك يا امير على روحى فذاك ولا تشمت
بك اعداك . وطرب بسيفو لخياله الثلاثه وقتلهم اوخلص الامير على . بعدين
هجم على بقيت العربيان وصار يذبح فيهم كما تذبح الغنم حتى الباقية
نزلوا عن خيلهم وسلموا الو فكسب الامير احمد كل طرشه ورجع . الامير
على قبل ما وصل الامير احمد نزل عن فرسو ينفط غبار الموت عن وجهه
وقال اشهدوا يا عرب ترى انى قد اعطيت بنتى نجمة الصبح لى فكنى اليوم
قالت لو العرب الى فكك هو الامير احمد ما اكملوا كلامهم الا الامير احمد
جاي رحب بو الامير على وقال ترى انى اعطيتك نجمة الصبح يا امير احمد
قال لو عطاك يا امير مقبول وانت يا امير اقبل منى كل ها الطرش وللحال
وهكذا رجعوا . يوم وصل الامير على ذبح ذبايح وقام ها الافراج في العرب
وساوى عرس للامير احمد عا نجمة الصبح . وبقيت العرب سبعة ايام اوليالى
لا تاكل الا من عند الامير على . بعد ما تزوج الامير احمد استراحوا من
الروحان عا الغزو . بعد سنه الله اطعم الامير احمد صدى اجت العربيان
تبارك وتنتهى فيه وهم عندو قالوا والامير على كان حاطر صار لنا مدة سنه ما
خرجنا للقنص والصيد خلينا فروح باكر الصبح . اتفقوا عا ها الراى . ثانى يوم
في الصبح ركبت العربيان للصيد وركب معهم الامير على واهمدهم وساييرين في
البريه شبت ها الارنبه من قدامهم لحقتها الاسلاقيه ومسكتها اخذها
الامير على وقال يا لصلاه على محمد من عندو بنت عمر بطنها ناعم مثل ها
الارنبه قال لو الامير احمد انا يا عسى قال لو عسى ما هي نجمة الصبح قال لو
لا والله بنت عسى احميده ازين من نجمة الصبح قال الامير على كيف حتى
فشوفها قال لو [ا] محمد تفضل ، عشيه اشرب قهوة عندها . اتفقوا عا ها الراى
لما رجعوا من الصيد والقنص ميل الامير على مع احمد ليشربو قهوة عند
احميده . دخل الامير احمد على احميده وقال لها يا احميده الامير على طيفنا
يريد يشرب قهوة عندك اهلا وسهلا بالامير قامت فرشت البيت ورفعت

auf der Weide waren und ihre Reiter auf dem Turnierplatze sich tummelten, fielen die Araber des Emir 'Alī über die ganzen Herden her und raubten sie. Die Hirten riefen die Araber vom Turnierplatze zu Hülfe, und die folgten alsbald den Reitern, um die Herden wieder zu erobern. Sie holten sie ein, und es entspann sich ein Kampf mit Hieb und Stoß zwischen den beiden Stämmen, bis die Araber des Emir 'Alī besiegt waren und sogar drei [feindliche] Reiter den Emir 'Alī umzingelten. Während er mitten in der Gefahr war, siehe, da stürzte sich plötzlich der Reiter dort auf sie mit lautem Geschrei: „Um deines Auges willen, o Emir 'Alī; mein Leben dir zum Pfande! Deine Feinde sollen keine Schadenfreude an dir haben“. Dann hieb er mit seinem Schwerte auf die drei Reiter ein und tötete sie; so rettete er den Emir 'Alī. Danach stürzte er sich auf den Rest der feindlichen Araber und schlachtete viele von ihnen hin, so wie Schafe geschlachtet werden. Schließlich stiegen die Übriggebliebenen von ihren Pferden und ergaben sich ihm; so erbeutete der Emir Imḥammed alle ihre Herden und kehrte um. Der Emir 'Alī stieg, ehe der Emir Imḥammed [wieder] ankam, von seinem Pferde ab, schüttelte den Staub des Todes von seinem Antlitz und sprach: „Seid meine Zeugen, o Araber, daß ich meine Tochter Nigmet es-Subḥ dem gegeben habe, der mich heute befreit hat!“ Die Araber sprachen zu ihm: „Wer dich heute befreit hat, das ist der Emir Imḥammed“. Kaum hatten sie ihre Worte beendet, da kam der Emir Imḥammed. Der Emir 'Alī hieß ihn willkommen und sprach: „Siehe, ich habe dir meine Tochter Nigmet es-Subḥ zur Frau gegeben, o Emir Imḥammed“. Der erwiderte: „Deine Gabe, o Emir, ist willkommen. Und du, o Emir, nimm von mir all diese Herden und diese Beute an“. So kehrten sie heim. Als der Emir 'Alī ankam, ließ er viele Tiere schlachten und ordnete die Freudenfeiern unter dem Stamme an und richtete die Hochzeit des Emir Imḥammed mit Nigmet es-Subḥ. Die Araber aßen nun sieben Tage und Nächte nur auf Kosten des Emir 'Alī. Nachdem der Emir Imḥammed sich vermählt hatte, hörte man auf damit, zum Ghazu auszuziehen. Nach einem Jahre schenkte Gott dem Emir Imḥammed einen Sohn; da kamen die Araber zu ihm, um ihm Glück und Segen zu wünschen. Als sie bei ihm waren, sagten sie, während auch der Emir 'Alī zugegen war: „Seit einem Jahre sind wir nicht mehr auf die Jagd gegangen. Laß uns drum morgen früh ausziehen!“ Alle stimmten diesem Plane zu. Am nächsten Morgen früh ritten die Araber auf die Jagd; mit ihnen ritten der Emir 'Alī und Imḥammed. Während sie in der Wüste dahinzogen, sprang die Hāsin da vor ihnen auf. Die Bracke folgte ihr und packte sie. Da nahm sie der Emir 'Alī und sprach: „O Segen über Mohammed! Wer hat wohl eine Base, deren Leib so zart ist wie der dieser Hāsin?“ Der Emir Imḥammed rief: „Ich, mein Oheim!“ Jener erwiderte: „Das ist doch nicht etwa Nigmet es-Subḥ?“ Er darauf: „Nein, bei Gott, meine Base Ihmēda ist noch schöner als Nigmet es-Subḥ!“ Der Emir 'Alī fragte: „Wie wäre es möglich, sie zu sehen?“ Imḥammed antwortete ihm: „Bitte, trink heut Abend Kaffee bei ihr!“ Dieser Plan wurde verabredet. Als sie von der Jagd heimkamen, bog der Emir 'Alī mit Imḥammed ab, um bei Ihmēda Kaffee zu trinken. Der Emir Imḥammed trat zu Ihmēda ein und sprach zu ihr: „O Ihmēda, der Emir 'Alī ist unser Gast; er will Kaffee bei dir trinken. Der Emir sei uns herzlich willkommen“. Da erhob sie sich, breitete Teppiche im Zelt aus und rich-

العدنان الا والامير على داخل تأقلت بو. بعدين جابت الطشت والصابونه حتى يغسل. وهو يغسل من كثر ما اندهش من جمالها وقعت الصابونه من يده وما عرف بعد ما غسل شرب القهوة. ثم راح ع بيتو ولكن هاذيك الليله ما عرف ينام وهو يهدس في احميده وكيف يعمل حتى يخلصها من ابن عمها الامير احمد. وهو في تعب ها الافكار اجاه فكر ان يرسل 5 لللال ع البريه ويرسل الامير احمد معاه حارس ومعو خمسين فارس. ثانی يوم نادى في العربان يا عرب باكر ارسلوا طرشكم وحلالكم ع البريه. العرب سمعت من اميرها وثاني يوم نزل كل الطرش ع البريه وبعدين نادى الامير محمد وقال لو يا امير احمد قوم وخذ معك خمسين فارس والحق الطرش حارس عليها من الغزو. [1] احمد سمع من عمو على وتوجه مع الخمسين فارس. 10 هن راحوا من هون والامير على قام وراح عند احميده. يوم انها شافتو عرفت انو جاي يريد انفاينه منها فا شافت احسن من ان تلاطفو لعلها تتخلص من شرو. لامن دخل لاقتوا باهلا ومية سهلا. دخل الامير على وصار يشرح الى احميده كيف انو يجيبها وبعدين طلب الغايينه منها. قالت لو احميده تمهل يا امير تأشوف برية البيت بلكى في احد قريب وشايفنا. خرجت احميده 15 وراء البيت ومسكت ود الخيمه وطربت فخذها حتى نزل الدم. بعدين دخلت لعند الامير على وصارت تبوسو واتحجبو واتقول لو معذوره يا امير والعذر عند الاجاويد ينقبل. قل لها فرجيني على عذرك. مدت يدها على فخذها طيلعت الدم اوخرجتو. بعدين اعذرها وقام ورجع الى بيتو.

نرجع الى احميده بعد ما راح الامير على من عندها كتبت مكتوب 20 للامير احمد ابن عمها تخبرو مثل ما صار فيها من الامير على بومنت على خيال اعطتو عشرة اريالات كل يوم باريال حتى يوصل المكتوب للامير احمد. وكتبت لو في المكتوب خلى طرشك يلاقيك على مرج ابن عامر. وفي الليله انلى كتبت المكتوب كان الامير احمد حلما ان اصبعنوا النصاينه مقطوعه. في الصباح جمع الفرسان الخمسين اوصار يحكى الهم عن حلمو قالوا لو بانغار 25 علينا خيل يا على معك ساعه من الساعات. اوهم في ها للحكى ومثلو الا والخيال الى معو المكتوب غربي الابيوت جاي غاره. لاقاه الامير احمد عرفو سلم عليه أخذ المكتوب منو قرأه وفهم معناه بكى واتراقصت شواربو ورجع عند الطرش

tete die Zeltstangen hoch: da kam auch schon der Emir 'Alī und trat ein. Sie hieß ihn willkommen. Dann brachte sie das Waschbecken und die Seife, damit er sich wasche. Während er sich nun wusch, ward er ganz von ihrer Schönheit bertückt, und die Seife fiel ihm ans der Hand. Auch vermochte er nicht, als er sich gewaschen hatte, den Kaffee zu trinken. Darauf ging er zu seinem Zelte; aber in jener Nacht konnte er nicht schlafen, da er immer an Ihmēda dachte und daran, wie er es machen solle, daß er sie ihrem Vetter, dem Emir Imḥammed, abwendig mache. Wie er sich nun mit diesen Gedanken quälte, kam ihm der Gedanke, er wolle die Herden in die Wüste schicken und den Emir Imḥammed mit ihnen als Wächter senden und fünfzig Reiter zu seiner Begleitung. Am nächsten Tage ließ er unter den Arabern ausrufen: „O Araber, morgen schickt eure Herden, Großvieh und Kleinvieh, in die Wüste!“ Die Araber gehorchten ihrem Emir, und am nächsten Tage zogen alle Herden in die Wüste. Darauf rief er den Emir Imḥammed und sprach zu ihm: „O Emir Imḥammed, auf, nimm fünfzig Reiter mit dir und folge den Herden, um sie gegen Raubzüge zu schützen“. Imḥammed gehorchte seinem Oheim 'Alī und machte sich mit den fünfzig Reitern auf den Weg. Sie also zogen von dort weg; der Emir 'Alī aber machte sich auf und ging zu Ihmēda. Sowie sie ihn erblickte, wußte sie, daß er zu ihr kam, um das Schlechte von ihr zu verlangen. Aber sie wußte keinen besseren Rat, als freundlich zu ihm zu tun; vielleicht würde sie dann vor seiner bösen Absicht gerettet. Als er eintrat, empfing sie ihn mit dem herzlichsten Willkommengruß. Dann ging der Emir 'Alī [ins Zelt] hinein und fing an der Ihmēda auseinander zu setzen, wie er sie liebe. Und darauf verlangte er das Schlechte von ihr. Ihmēda sprach zu ihm: „Warte, o Emir, ich will draußen vor dem Zelt nachschauen, vielleicht ist jemand in der Nähe und sieht uns“. Nun ging Ihmēda hinter das Zelt, ergriff einen Zeltpflock und schlug damit ihren Schenkel, bis das Blut heruntertropfte. Darauf ging sie zu dem Emir 'Alī hinein und begann ihn zu küssen und zu liebkosen. Dann sagte sie zu ihm: „Ich bin entschuldigt, o Emir; und die Entschuldigung wird bei den Edlen angenommen“. Er sprach zu ihr: „Zeige mir deine Entschuldigung!“ Da legte sie ihre Hand an ihren Schenkel, holte das Blut hervor und zeigte es ihm. Darauf entschuldigte er sie, stand auf und kehrte zu seinem Zelt zurück.

Wenden wir uns zu Ihmēda. Als der Emir 'Alī von ihr fortgegangen war, schrieb sie einen Brief an den Emir Imḥammed, ihren Vetter, in dem sie ihm berichtete, wie ihr von seiten des Emir 'Alī geschehen war. Dann suchte sie nach einem Reiter, gab ihm zehn Thaler, für jeden Tag einen Thaler, daß er den Brief zum Emir Imḥammed bringe. In dem Brief hatte sie ihm auch geschrieben: „Laß deine Herden dich in Merg Ibn 'Amir treffen!“ In jener Nacht, in der sie den Brief schrieb, träumte der Emir Imḥammed, daß sein Mittelfinger abgeschnitten sei. Am nächsten Morgen versammelte er die fünfzig Reiter und erzählte ihnen von seinem Traum. Sie sprachen zu ihm: „Es werden Reiter uns oder deinen Oheim zu irgend einer Stunde angreifen“. Während sie solche und ähnliche Reden führten, da kam plötzlich der Reiter, der den Brief trug, westlich von den Zelten eilends an. Der Emir Imḥammed kam ihm entgegen, erkannte ihn, begrüßte ihn, nahm den Brief von ihm entgegen, las ihn und verstand seinen Sinn. Er weinte und seine Lippen bebten. Dann kehrte er zu den

قالت لو الفرسان اعلمننا يا امير امحمد عن ها الخيال عسى خير . قال لهم ما
 في الا خير هذا امطيع حامل . يوم انوا امسى المسا واجوا الرعيان دار عليهم
 الامير امحمد خفيه اوقال لهم الى منكم يجب الامير امحمد يلاقيه ع مرج
 ابن عامر . الرعيان اتفقت معو عا ها الراى وهو قام ركب فرسو اورجع لعند
 امحمد لامن شافتو امحمد راجع قالت لو يا خير يا امحمد قال لها الله لا
 5 يخير لك . اوظربها بالحاجان فصاحت سمعها الامير على اجى يركظ حافى
 واخذ امحمد لعندو وقال لوما هو عيب عليك يا امحمد تنظرب حرمة . قال
 لوما هي بلعته لى دخان . الامير على قام ذبح اذبيحه اعزم العربان اوعل
 للامير امحمد عشاء واتعشوا . يوم اظلم الظلام والامير على اوكل العربان نامت
 قام امحمد واجى لعند بنت عمو امحمد لقاهما المحظرة لو من غالى الثمن
 10 اوخفيف الحمل . فاخذ امحمد ركبها وراه على الفرس وانهزم فيها ع مرج ابن
 عامر اومن العجلة نسى الصبى ابن بجمة الصبح فرجعت امحمد سرقت
 الصبى من قدام امو وى نايه وجابتو لابن عمو وهربوا سويه ع مرج ابن عامر .
 نرجع لبجمة الصبح فاقت فى الليل تا ترطع ابنها ما لقتو صاحت عا
 العربان ابى مسروق وامحمد مش فى البيت . لامن سمع الامير على ان
 15 امحمد مش فى البيت طار الشرار من عينيه اوعرف ان امحمد خطف بنت
 عمو والصبى فصار يئخى فى العرب حتى تركب وراء امحمد واترجع لو
 امحمد . فركبت العرب والامير على اولهم ولحقوا امحمد .
 نرجع للامير امحمد . وصل لمرج ابن عامر لقى الرعيان صارت واصله
 20 لهنالك سلمر عليهم وم اخبروه ان سبع خياله امس سألوا عنو . فعر انهم
 اولاد عمو جاين يفتشوا عليه حتى يقتلوه ويرجعوا اختلهم امحمد فاتكل على
 الله وقال هو الكريم هو يفكنى منهم ومن شرهم . السبع خياله كانوا اولاد عمو .
 لما شافوا طرش الامير امحمد ابن عمو تخبوا فى للرش حتى لامنو بجى
 يقتلوه . الامير امحمد لامنو سمع خير اولاد عمو من الرعيان رجع لعند
 25 امحمد . والدنيا صارت ليل فسهل طول الليل مستعد لمقاتله اما اولاد عمو او
 عرب الامير على الى من كل بد تلحقو قبل الطو نام لو شويه وقال للمحمد
 تاتيجى الخيل نبهينى من النوم . يوم فج الطو اقبلت الخيل عليه سرب سرب

Herden zurück. Die Reiter fragten ihn: „Tu uns kund, o Emir Imḥammed, [was ist's] mit diesem Reiter? Hoffentlich Gutes!“ Er antwortete ihnen: „Es ist nur Gutes. Das ist ein Wanderpriester“. Als es nun Abend wurde und die Hirten kamen, ging der Emir Imḥammed heimlich bei ihnen umher und sagte zu ihnen: „Wer von euch den Emir Imḥammed liebt, der treffe ihn in Merg Ibn 'Amir!“ Die Hirten waren mit ihm über diesen Plan einverstanden. Somit bestieg er sein Roß und kehrte zu Ihmēda zurück. Als ihn Ihmēda heimkehren sah, rief sie ihm zu: „O Glück, o Imḥammed!“ Er aber fuhr sie an: „Gott gebe dir kein Glück!“, und schlug sie mit dem Lenkstab. Da schrie sie auf. Es hörte sie aber der Emir 'Alī, und der kam barfuß angelaufen. Er nahm den Imḥammed zu sich und sprach zu ihm: „Ist es nicht für eine Schmach für dich, o Imḥammed, daß du ein Weib schlägst?“ Er antwortete: „Sie hat mir keinen Rauch [entgegen]gesandt!“ Da machte sich der Emir 'Alī dran, ließ ein Tier schlachten, lud die Araber ein und bereitete dem Emir Imḥammed eine Abendmahlzeit; dann aßen sie [alle] zu Abend. Als es ganz dunkel geworden war und der Emir 'Alī und alle Araber schliefen, erhob sich Imḥammed und ging zu seiner Base Ihmēda. Er fand sie, wie sie ihm alles gerüstet hatte, was schwer an Wert aber leicht an Gewicht war. Dann nahm er Ihmēda, ließ sie hinter sich auf dem Rosse reiten und machte sich mit ihr auf die Flucht nach Merg Ibn 'Amir. In der Eile aber vergaß er den Knaben, den Sohn der Nigmet es-Subḥ. Da kehrte Ihmēda zurück, stahl den Knaben von seiner Mutter weg, während sie schlief, und brachte ihn ihrem Vetter. Dann flohen sie gemeinsam nach Merg Ibn 'Amir.

Wenden wir uns zu Nigmet es-Subḥ. Sie wachte in der Nacht auf, um ihren Sohn zu säugen; wie sie ihn aber nicht fand, rief sie in den Stamm hinaus: „Mein Sohn ist gestohlen, und Ihmēda ist nicht im Zelte!“ Als der Emir 'Alī hörte, daß Ihmēda nicht im Zelte sei, sprühten seine Augen Funken, und er wußte [sofort], daß Imḥammed seine Base und den Knaben entführt hatte. Dann begann er die Araber anzufeuern, sie sollten hinter Imḥammed her reiten und ihm Ihmēda zurück bringen. Als bald saßen die Araber auf, der Emir 'Alī an ihrer Spitze; und sie verfolgten den Imḥammed.

Nun kehren wir zum Emir Imḥammed zurück. Er kam in Merg Ibn 'Amir an und fand die Hirten bereits dort vor. Er begrüßte sie, und sie berichteten ihm, daß gestern sieben Reiter nach ihm gefragt hätten. Da wußte er, daß seine Vettern gekommen waren ihn zu suchen und zu töten und ihre Schwester Ihmēda zurück zu holen. Aber er vertraute auf Gott und sprach: „Er ist gnädig, er wird mich vor ihnen und vor ihrer bösen Absicht retten“. Die sieben Reiter waren [wirklich] seine Vettern. Als sie die Herden des Emir Imḥammed, ihres Veters, sahen, verbargen sie sich im Gebüsch, um ihn, wenn er käme, zu töten. Der Emir Imḥammed aber wandte sich, nachdem er den Bericht über seine Vettern von den Hirten gehört hatte, zu Ihmēda zurück. Nun wurde die Welt dunkel, und er wachte die ganze Nacht hindurch, zum Kampfe bereit, sei es gegen seine Vettern oder gegen die Araber des Emir 'Alī, die ihn doch auf jeden Fall verfolgen würden. Vor Tageslicht schlief er ein wenig; aber [vorher] hatte er zu Ihmēda gesagt: „Wenn die Reiter kommen, wecke mich auf“. Als das Tageslicht anbrach, kamen die Reiter in Scharen auf

احميدة خافت تفيقو الغرس قدمت عليه وبراها فيقتو. يوم انوفاق تطلع
والا الخيل صارت قريبه منو فانخى وزجر مثل الاسد وقال تسمى بصيتى وما
شفتى فعلى يا احميدة. وغار بغرسو على الخيل المقبله. اول ملكاد جاب ثلاث
روس خيل ثانى ملكاد جاب اربع روس وذبح الامير على ولكن فرسو تعبت
وما عادت تركط فهجمت انعرب حتى تذكو فقال لهم اصبروا يا عرب تاقول 5
ها القصيدة. اوبعدين انذكو فى قالت لو العرب تفضل فارتنى على الهرج وقال

رَحَلْنَا وَإِنزِلْنَا إِيْمَرْجَ إِيْنِ عَامِرٍ
وَأَصْبَحْنَا بِوُجُوهِ الْعَوَابِسَةِ

أَوَّلَ رَدَّةٍ عَيْنِكَ يَا أَحْمِيدَةَ
يَا لَيْلَى زَيْقُ الثَّوْبِ بِالنَّدِ طَامِسَةِ 10

ثَانِي رَدَّةٍ عَيْنِكَ يَا أَحْمِيدَةَ
دَبَحْنَا الْعَرَبَ وَالْكَبِيرَ الْكَوَابِسَةَ

وَيَنْ أَوْلَادَ عَمَوَ حَلِيلَتُو
وَيَكُونُ مَعَاهُمْ إِمْغَامِسَ 15

إِمْغَامِسَ يَمِينِ الْخَيْلِ وَأَنَا يَسَارَهَا
نَلْعَبُ فِيهِمْ لَعِبَ الْفَوَارِسِ 1)

ما اكمل الامير احمد القصيدة الا واولاد عمو السبعة خرجوا من
مخباتهم وانخو لعينك يا احمد وغاروا على العرب وهزموم حتى اوصلوهم بيوتهم
وجابوا نجمة الصبح من عندهم اودحو خلق كثير منهم وكسبوا طرش.
بعدين اخذوا ابن عمهم الامير احمد واختهم احميدة ونجمة الصبح اودرجعوا 20
لعند ابوم واخبروا كيف كان ابن عمهم فى ظيقه وكل ذلك لانو كان يحافظ
على شرف اختهم وان اختهم بعدها بنت مثل ما تركتهم. الاب لما سمع فرح
اكثير وقام سلم على ابن اخوه [ه]. بعدين عمل لو فرحه وعرس مدة سبعة ايام
وادخلو على احميدة فصارت احميدة عروس الى احمد بالحلال عن رضى ابوها
وبقى عند عمو. وبعد موت عمو صار الامير مكانو. انتهت 25

1) Die Übersetzung der Verse ist nicht überall ganz sicher; eine Prosa-Übersetzung nebst Worterklärung wird im sprachlichen Kommentar gegeben werden.

ihn zu. Aber Ihmēda scheute sich ihn zu wecken. Da lief sein Roß auf ihn zu und weckte ihn mit seinem Kopfe auf. Sowie er aufwachte, blickte er um sich; da waren auch schon die Reiter nahe bei ihm. Ja, da schrie er auf und brüllte wie ein Löwe und rief: „Du hörst wohl von meinem Ruhm, aber du hast meine Taten noch nicht gesehen, o Ihmēda“. Dann stürzte er sich mit seinem Rosse auf die Reiter vor ihm. Beim ersten Ansturm erbeutete er drei Rosse, beim zweiten Ansturm erbeutete er vier Rosse und erschlug den Emir ‘Alī. Aber sein Roß war müde geworden und konnte nicht mehr rennen. Da stürzten sich die Araber auf ihn, um ihn zu töten. Er aber rief ihnen zu: „Wartet, ihr Araber, bis ich dies Lied gesungen habe; dann mögt ihr mich töten!“ Die Araber erwiderten: „Es sei!“ Dann stützte er sich auf seine Lanze und sang:

„Wir ritten und hielten in Merg Ibn ‘Āmir,
 Und wachten vor dräuenden Blicken auf!
 Zum ersten Mal galt es um dich, o Ihmēda:
 O die du den Kleidsaum mit Ambra durchtränkst!
 Zum andern auch galt es um dich, o Ihmēda.
 Wir schlugen das Volk und der Feinde Herr. —
 Wo sind seine Vettern, die lieben Gefährten?
 Und bei ihnen weilt doch Imghāmis, [mein Freund]!
 Imghāmis zur Rechten der Ross’, ich zur Linken,
 Wir spielten bei ihnen manch’ Reiterspiel.

Kaum hatte der Emir Imhammed das Lied beendet, da stürmten auch schon seine sieben Vettern aus ihrem Versteck hervor und riefen: „Um deines Auges willen, o Imhammed!“ Dann stürzten sie auf die Araber und schlugen sie in die Flucht, bis sie sie zu ihren Zelten zurückgetrieben hatten. Sie holten Nigmet es-Subh von dort hervor, töteten viel Volks von ihnen und erbeuteten Herden. Darauf nahmen sie ihren Vetter, den Emir Imhammed, und ihre Schwester Ihmēda und Nigmet es-Subh [in ihre Mitte] und kehrten zu ihrem Vater zurück. Sie berichteten, wie ihr Vetter in Not gewesen sei, und alles das nur, weil er über die Ehre ihrer Schwester gewacht hätte, und wie ihre Schwester noch Jungfrau sei, so wie sie von ihnen gegangen sei. Als der Vater [dies] gehört hatte, war er sehr froh. Er erhob sich und begrüßte seines Bruders Sohn. Danach bereitete er ihm ein hochzeitliches Freudenfest sieben Tage lang und vermählte ihn mit Ihmēda: so ward Ihmēda die rechtmäßige Gattin Imhammeds, mit der Einwilligung ihres Vaters. Nun blieb er bei seinem Oheim. Und nach dem Tode seines Oheims ward er Emir an seiner statt. — Ende. —

II.

حكاية عن امير عرب

نقلتها في ملح

كان في امير عرب اوها الامير الو اربع اولاد اوعدو مره بطل اقول لها
يا بنت تايه الشور يا بنت تايه الراى . المره قالت لو علامك يا امير تعابري 5
بابوى ابوى شيخ اوامير مثلك ليش بتم تقول لى يا بنت تايه الراى . قال لها
الامير بتروحي لعند ابوك وبودع معك ها الامانه لو وها الامانه هاذى كانت
حزيره فان فكها يكون ابوك ما هو تايه الشور وان ما فكها يكون تايه الشور.
قلت لو قول ايش في فقال لها قولى لو شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل
قامت المره اوراحت لعند ابوها وقالت لو ان جوزها دايم بعابرها ويبقول 10
لها يا بنت تايه الشور واليوم اجيت حتى تفك لى ها الحزيره ان فكيتها
تكون ما انت تايه الشور وانا اتخلص من المعيار قال لها قولى يا ولدى قالت يا
بوى شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل قال لها هاذى مسأله هيئه يا بنتى
اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص فقامت البنت اوهمت حالها
اورجعت لعند جوزها بتغني او بتزلعت من الفرح . اوى في الطريق اتلاقت 15
في واولادها الاربعه . فشافوها فرحانه فالثلاثه الاكبار قالوا امنا فرحانه بيطهر
جدنا فاكك الحزيره . الزغير قال لا والله ما هو فاككها . فقالوا لها يا يومى
عسى جدنا فكك الحزيره قالت بلا جدكوا فكها . فقالوا كيف فكها يا يومى .
قالت اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص . طحك الزغير اوقال يا
يومى ما هو هيك فكها . قالت لو كيف يا ميمتى بالله اتفكها لى كيف 20
معناها . قال لها لا افكها حتى تنطبنى فرس اخوى الكبير لانها تخلصنى من
ابوى لما يلحقنى تا يقتلنى . فتوجهت الام على ابنها الاكبر ليعطى فرس
للزغير رطى . بعددين قال الزغير يا يومى اثقل الثقيل الدم واخف الخفيف
الامر الى لو مشيت فيه اجاويد الرجال تصرفه . فقامت الام من عندهم
25 اتزلعت لعند جوزها .

حين شافها قال لها شو بابنت تايه الشور قالت لو لا تقول بابنت تايه
الشور . الحزيره فكها ابوى . قال لها ويش فكها . قالت اخف الخفيف الامر

II.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich in Melah aufgeschrieben.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte vier Söhne. Er hatte auch eine Frau, die er immer anredete: „O Tochter des Mannes von irrem Verstand, o Tochter des Mannes von irrer Einsicht!“ Die Frau sagte einst zu ihm: „Warum, o Emir, schmähest du mich wegen meines Vaters? Mein Vater ist ein Schech und ein Emir wie du! Warum sagst du immer zu mir: ‘O Tochter des Mannes von irrer Einsicht’? Da antwortete ihr der Emir: „Du sollst zu deinem Vater gehen, und ich will dir dies Pfand für ihn mitgeben — dies Pfand aber war ein Rätsel —; wenn er es löst, so ist dein Vater nicht irren Verstandes; wenn er es aber nicht löst, so ist er irren Verstandes!“ Sie erwiderte: „Sprich, was ist das?“ Da antwortete er ihr: „Sprich zu ihm: Was ist das Leichteste des Leichten und was ist das Schwerste des Schweren?“ Die Frau erhob sich, ging zu ihrem Vater und erzählte ihm, daß ihr Gatte sie immer schmähe und sie anrede ‘O Tochter des Mannes von irrem Verstand!’ „Heute aber bin ich zu dir gekommen, damit du mir dies Rätsel auflösest. Wenn du es auflösest, so bist du nicht irren Verstandes, und ich werde von der Schmähung befreit werden“. Er sagte zu ihr: „Sprich, mein Kind!“ Sie erwiderte: „Vater, was ist das Leichteste des Leichten, und was ist das Schwerste des Schweren?“ Er antwortete ihr: „Das ist eine leichte Sache, meine Tochter! Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle, und das Schwerste des Schweren ist das Blei!“ Da erhob sich die Tochter, machte sich auf den Weg und kehrte singend und frohlockend vor Freude zu ihrem Gatten zurück. Während sie unterwegs war, traf sie mit ihren vier Söhnen zusammen. Die sahen, wie sie fröhlich war, und die drei Älteren sprachen: „Unsere Mutter ist fröhlich. Es ist klar, daß unser Großvater das Rätsel gelöst hat“. Der Jüngste aber sagte: „Nein, bei Gott, er hat es nicht gelöst“. Darauf fragten sie sie: „Mütterchen, hat wohl unser Großvater das Rätsel gelöst?“ Sie antwortete: „Jawohl, euer Großvater hat es gelöst“. Dann fragten sie weiter: „Wie hat er es gelöst, Mütterchen?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle und das Schwerste des Schweren ist das Blei“. Der Jüngste lächelte und sprach: „Mütterchen, auf die Weise hat er es nicht gelöst“. Sie fragte: „Wie denn, Söhnchen? Bei Gott, löse mir seinen Sinn auf!“ Er sagte darauf zu ihr: „Ich werde es nur auflösen, wenn du mir das Pferd meines ältesten Bruders gibst; denn es wird mich vor meinem Vater retten, wenn er mich verfolgt, um mich zu töten!“ Da bat die Mutter ihren ältesten Sohn, er möchte sein Pferd dem Jüngsten geben. Der war damit einverstanden. Darauf sprach der Jüngste: „Mütterchen, das Schwerste des Schweren ist das Blut, und das Leichteste des Leichten ist der Befehl, der die Helden unter den Mannen lenkt, wenn sie ihm folgen“. Da ging die Mutter frohlockend von ihnen fort zu ihrem Gatten.

Als er sie sah, rief er ihr zu: „Was ist's mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand?“ Sie antwortete: „Sage nicht ‘mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand’! Das Rätsel hat mein Vater gelöst“. Er darauf: „Wie hat der es gelöst?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist der Befehl, nach dem die Helden unter den Mannen gehen

الى تمشى فيه اجاويد الرجال تصرفه واثقل الثقيل الدم. فقال لها ما
اجيتى فى دربك على العيال. قالت لا. تركها وراح برّة. وجد زله قال لو روح
بريّة بيموت العرب وصبح غزو يا عرب اوتعال قول لى يا امير اولادك اتذبحوا.
الزله ساوى مثل ما قال لو الامير. المره حين سمعت الصياح خافت ولما
دخل الزله اوقال للامير اولادك اتذبحوا صاححت المره ياوى اسى اجيت عليهم 5
اسى كنت عندهم. فعرف الامير ان واحد من اولادو اللى فك للزيره وبها
للخيله الى عملها عرف انها كانت عند اولادو. فقام ركب فرسو ولحق الاولاد
لما شافوه الاولاد جاى من بعيد عرفوا انوزعلان ليش اخبروا امهم للزيره.
قام الزغير ركب الفرس اوهرب لحقوا بوه فقال الزغير شوباك لاحقنى قال الابو
والله غير اندحك ليش فكيت للزيره لامك ولكن اقف عندك قبل حتى 10
احزرك ها للزيره ان فكيتها ما ذحتك قال الولد قول يا بوى قال ان اجوك
اثنين حتى يقطوا لهن ابقظوه عندك كيف بتفك بينهم واحد منهم تحس
والثانى جيد قال الولد بغير يا بوى من قبات (دراهم) للجيد اوبرطى الخس
قال الابو وان اجوك اثنين مناحيس ابقظوه كيف ابيقظى بناتهم قال الولد
بحط من مالى او برطى الاثنين قال الامير وان اجوك اثنين غامين ابقظوه 15
ويش تفك بينهم قال الولد الغامين لا يصلوا لعندك ولا لعندى يرتظوا على
الدرب قبل ما بيصلوا لعندك اولعندى. فانبسط الامير من جوابات ابنو
الزغير وقال لو ارجع يا ولدى عليك الله وامان الله لا تخاف. بعددين الولد
رجع ويوم رّوحوا على العرب جمع كل العرب وحط ابنو الزغير امير على كل
العرب بدل منو وذلك لآتو فاهيم. انتهت

und der sie lenkt. Und das Schwerste des Schweren ist das Blut“. Da fragte er sie: „Hast du auf deinem Wege nicht die Kinder getroffen?“ Sie antwortete: „Nein!“ Er verließ sie und ging nach draußen. Dort fand er einen Burschen; zu dem sprach er: „Geh draußen vor die Zelte der Araber und rufe 'ein Ghazu, ihr Araber'. Dann komm nnd sprich zu mir: 'O Emir, deine Söhne sind erschlagen'!“ Der Bursche tat, wie ihm der Emir geboten hatte. Als aber [seine] Frau den Ruf hörte, geriet sie in Furcht; und als der Bursche hereinkam und zum Emir sagte: „Deine Söhne sind erschlagen!“ schrie die Frau laut auf: „Wehe, gerade noch traf ich sie, gerade noch war ich bei ihnen!“ Da wußte der Emir, daß es einer von seinen Söhnen war, der das Rätsel aufgelöst hatte. Denn durch diese List, die er ersonnen hatte, hatte er erfahren, daß sie bei seinen Söhnen gewesen war. Sofort bestieg er sein Roß und verfolgte [seine] Söhne. Als die Söhne ihn von weitem kommen sahen, wußten sie, daß er zornig war, weil sie ihrer Mutter das Rätsel kundgetan hatten. Der Jüngste stieg sofort auf das Roß und floh. Sein Vater aber verfolgte ihn. Da sprach der Jüngste: „Was ist dir, daß du mich verfolgst?“ Der Vater rief: „Bei Gott, ich will dich totschiagen, weil du deiner Mutter das Rätsel aufgelöst hast. Aber bleib zuerst noch stehen, damit ich dir diese Frage aufgebe. Wenn du sie auflöst, werde ich dich nicht totschiagen“. Der Sohn sagte: „Sprich, mein Vater!“ Jener darauf: „Wenn zwei Leute zu dir kommen, um einen Streit auszufechten bei dir, wie wirst du zwischen ihnen entscheiden, wenn der eine ein armer Teufel, der andere aber ein Vornehmer ist?“ Der Sohn antwortete: „Mein Vater, ich werde von dem Gelde des Vornehmen [etwas] nehmen und den armen Teufel zufriedenstellen“. Der Vater fragte weiter: „Und wenn zwei arme Teufel zu dir kommen mit einem Streit, wie wird dann zwischen ihnen entschieden?“ Der Sohn erwiderte: „Dann nehme ich von meinem eigenen Vermögen und stelle beide zufrieden“. Der Emir fragte nun [zum dritten Mal]: „Und wenn zwei Leute, die Beute gemacht haben, zu dir mit einem Streit kommen, wie wirst du dann zwischen ihnen entscheiden?“ Der Sohn entgegnete: „Die Lente, die Beute gemacht haben, kommen weder zu dir noch zu mir, sondern sie vertragen sich unterwegs, ehe sie zu dir oder zu mir gelangen“. Da freute sich der Vater über die Antworten seines jüngsten Sohnes und sprach zu ihm: „Kehre um mein Kind. Mit dir sei Gott und der Schutz Gottes; fürchte dich nicht!“ Darauf kehrte der Sohn um. Als sie nun zum Stamme kamen, versammelte [der Emir] den ganzen Stamm und setzte seinen jüngsten Sohn zum Emir über den ganzen Stamm ein an seiner statt; und das [tat er], weil [jener] verständig war. — Ende. —

III.

حكاية شجرة النايهه.

كان في امير عرب وللامير هذا بنت. في يوم من الايام اجى لعند
الامير نذير يخبرو انوا ان كان ما رحل من هذا المطرح القوم الليله تغزيه هو
وقبيلنتو. الامير لامن سمع نادى على العرب الرحيل فصارت العرب تهد 5
بيوتها وترحل وكان رحيلها في الليل. بنت الامير جابت ذلولها اونوختو
اوحطت الباسور على الذلول اوركبت ومشيت مع العرب بقت ماشيه مع
العرب ننص الليل. بعددين تاهت بها الذلول فا شافت حالها الصبح عند
طلعت الطوء الا في لحائها في البريه في ارض امر السرب. بعددين صارت
تبكى. وفي تبكى الاها الثلاثه شباب كانوا من الصبح طالعين للصيد والقنص 10
شافوا ها الذلول من بعيد وسمعوا صوت بنت تبكى في ظهور. فصاروا يركضوا
الذلول لامن وصلوا وجدوا ها انبنت وجهها مثل انبدر سحان الله خالقها
وصاروا يتقاتلوا عليها. واحد يقول هذاي صيدى والثاني صيدى والثالث
صيدى وصاروا بدم يقتلوا بعضهم. فقالت لهم البننت استهدوا بالرحمان يا
غلمان انا ودى منكم كل واحد بيت قصيد¹⁾ والى يقول بيتواحسن ما 15
يكون انا لو. فقالوا رايك زين. وابندى الاكبير واسمو الشاطر حسن يقول

حِلْوَ حَيْدِ التَّرِيفِ بِالظُّعْنِ لَوْ شَاحَ
أَوْقَرَنَهُ لَاعَبَ الْبَاسُورُ لَوْ شَاحَ
أَوْقَبَلَكَ عَدَبِينَ نَاصِرٍ وَالْوَشَاحَ
أَوْ دَارِنَ عَالِكِرِيمٍ ابْكُلْ بَابِ

20

بعددين قال الثاني واسمو الشاطر على
حِلْوَ حَيْدِ التَّرِيفِ بِالظُّعْنِ لَوْ مَالَ
أَوْجَعِدَهَا لَاعَبَ الْبَاسُورُ لَوْ مَالَ
أَوْ قَلْبِي مَا قَوِي غَيْرِكَ وَلَا مَالَ
أَوْ حَقِّي إِلَيَّ عَلَى عَرْشِي تَجَلَّى

25

1) Wohl ein Schreibfehler für قصيد.

III.

Die Geschichte von dem „Baum, der Verirrten“.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte eine Tochter. Eines Tages kam zu dem Emir ein Späher, der ihm mitteilte, wenn er nicht von dieser Stätte aufbräche, so würde bei Nacht der Feind ihn und seinen Stamm berauben. Als der Emir [dies] hörte, ließ er unter dem Stamme zum Aufbruch ausrufen. Da brachen die Araber ihre Zelte ab und machten sich auf den Weg; ihr Aufbruch war bei Nacht. Die Tochter des Emirs holte ihr Reitkamel, hieß es niederknien, legte den Sattel auf das Reitkamel und saß auf. Dann zog sie mit dem Stamme fort und zog mit dem Stamme dahin bis Mitternacht. Darauf verirrte sich das Reitkamel mit ihr, und sie sah sich plötzlich am Morgen bei Tagesanbruch allein in der Wüste in der Gegend von Umm is-Surab. Da fing sie an zu weinen. Und wie sie so weinte, siehe, da kamen die drei Jünglinge da. Die waren am frühen Morgen auf die Jagd gezogen. Nun erblickten sie dies Reitkamel von ferne und hörten die Stimme einer Maid, die auf seinem Rücken [war und] weinte. Da liefen sie eilends zu dem Reitkamel. Als sie ankamen, fanden sie diese Maid da, mit einem Antlitz dem Vollmond gleich — Gott sei gepriesen, der sie erschaffen hat! —; und sie stritten sich um sie. Der eine sagte: „Dies ist meine Jagdbeute!“, und der zweite: „Meine Jagdbeute“, und der dritte: „Meine Jagdbeute!“ Ja, sie wollten einander sogar töten. Da sprach die Maid zu ihnen: „Laßt euch durch den Barmherzigen leiten, ihr Jünglinge! Ich wünsche von einem jeden von euch einen Vers; und wer den besten Vers singt, dem will ich angehören“. Sie sprachen: „Dein Plan ist gut!“ Da begann der erste; der hieß Hasan der Kluge; und er sang:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, wenn sie schwankt,
 Und dann ihre Zöpfe spielen mit dem Sattel, wenn er schwankt.
 Vor dir ist ein Speer, ein Schützer, vor dir ist das Heldenschwert,
 Und ein Haus, dem Edlen offen, immerdar mit jeder Tür“.

Darauf sang der Zweite, und der hieß ‘Alī der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich neigt,
 Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich neigt.
 Und mein Herz liebt keine andre außer dir, und wanket nicht.
 Das ist wahr bei ihm, der sich auf seinem Throne offenbart“.

بعدو قل الزغير واسمو الشاطر احمد
 حِلُو حَيْدِ التَّرِفِ بِالطَّعْنِ لَوْ مَاجْ
 أَوْ جَعْدُهُ لَاعَبَ الْبَاسُورُ لَوْ مَاجْ
 أَوْ مِنْ دَمِي لَأَمَلِي الدَّلُو وَلَوْ مَاجْ
 5 وَاسْقَى الْهَاجِنَتَيْنِ الْبِطْمِيَّةَ¹⁾

فأعجبها بيت الشاطر احمد وقالت لو انا لك يا احمد في سنة الله
 ورسوله اما مرة أو اخت. والآخين الثانيين فرحوا لاخوهم وقاموا اخذوها
 لعند ابوهم. قبل ما ركبت للجمال كان في يدها محبانه اخذتها اوغرتها في
 الارض حتى اذا كان اجى ابوها يفتش عليها يجد محبانتها ويعرف أين هي
 ومن هناك اخذوها الاولاد لعند ابوهم. والزغير صار بدو يتزوجها فقال لو¹⁰
 ابوه يا ولدى عيب عليك تتزوج بنت تايهه عن اهلها. لا تعرف شو اصلها
 وفصلها. ويمكن بعد مدة يجى ابوها او اهلها يفتشون عليها والغريب لا بد
 يرجع الى بلادو فلاحسن يا نبوى تخاو[و]ها وتجعلوها تبقى مع اختكم.
 فسمع الزغير من ابوه. بعد مدة اكمر من سنه اجى ابوها يفتش عليها
 فوجدها عند الشاطر احمد فاستكثر بخيرهم اكثير وبقي عندهم طيف ثلاثة¹⁵
 ايام. وفي اليوم الرابع اخذ ابنتو ورجع وفي طريقهم اجوا على ها الشجرة
 فقالت البنت يا بوى من قبل سنه لما طعت بهز في ذلولي في هذا المطرح وما
 كان في ولا شجرة وانا لما اخذني الشاطر احمد غزيت محبانتى في هذا المحل
 وشوف يا ابى لمحبانه طالعه وصايره شجرة وهذه شجرتى. فالعرب والدروز
 20 ولخوارنه يسمون هذه الشجرة شجرة النايهه الى هذا اليوم

1) Vgl. oben S. 16 Anm.

Nach ihm sang der Jüngste, und der hieß Imhammed der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich wiegt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich wiegt,
Und mit meinen Thränen füll' ich wohl den Eimer, der sich wiegt.
Und ich stille dann den beiden edlen Stuten ihren Durst.

Am meisten gefiel ihr der Vers Imhammed's des Klugen, und sie sagte zu ihm: „Ich will bei dir sein, o Imhammed, nach dem Rechte Gottes und seines Propheten, entweder als Gattin oder als Schwester“. Die beiden anderen Brüder freuten sich für ihren Bruder. Dann machten sie sich auf und brachten sie zu ihrem Vater. Ehe sie aber auf das Kamel stieg, nahm sie einen Lenkstab, den sie in der Hand trug, und steckte ihn in die Erde, damit ihr Vater, wenn er käme um sie zu suchen, ihren Stab fände und wüßte, wo sie wäre. Von dort nun führten die Jünglinge sie zu ihrem Vater. Als der Jüngste sich mit ihr vermählen wollte, sprach sein Vater zu ihm: „Mein Kind, es wäre eine Schmach für dich, eine Maid zu freien, die von ihrem Volk verirrt ist. Du weißt ja nicht, welcher Abkunft und welcher Art sie ist. Vielleicht werden nach kurzer Zeit ihr Vater und ihr Volk kommen, um sie zu suchen. Und der Fremdling kehrt immer zu seinem Vaterlande heim. Drum ist es das Beste, mein Sohn, daß ihr euch mit ihr verbrüderet und sie bei eurer Schwester bleiben laßt!“ Der Jüngste gehorchte seinem Vater. Nach einigen Jahren kam ihr Vater auf der Suche nach ihr. Da fand er sie bei Imhammed dem Klugen und dankte ihnen herzlich. Dann blieb er bei ihnen als Gast drei Tage lang. Und am vierten Tage nahm er seine Tochter und kehrte heim. Auf ihrem Wege kamen sie zu dem Baume da. Da sagte die Maid: „Vater, vor einem Jahre, als ich verirrt war, kniete das Reitkamel nieder mit mir an dieser Stelle, aber da gab es keinen Baum hier. Als mich damals Imhammed der Kluge mitnahm, steckte ich meinen Lenkstab an dieser Stelle in die Erde. Nun schau, Vater, der Lenkstock ist aufgeblüht und ist ein Baum geworden. Und dies ist mein Baum!“ Und die Beduinen und die Drusen und die Hauranier nennen diesen Baum den „Baum der Verirrten“ bis auf diesen Tag.

IV.

حكاية الاربعين فارس الذين كانوا في دير الميلاس

يحكى انه كان في دير الميلاس (واقع بين امر القطين والامغير) اربعين فارس وكان لهم اربعين فرس واربعين رمح وكل يوم يخرجون للصيد والغزو ويرجعون على هذا الدير. وكان لهم في الدير بلاطه فيها اربعين خنزق 5 يركزون ارماحهم فيها. يوم من الايام كان في عرس في عنز وشيخ عنز عزمها الاربعين خيال ليذهبوا معهم حتى يجيبوا العروس التي كانت في امتان. لخياله الاربعين ذهبوا معهم في العزبه وعند ما جابوا العروس من امتان وكانت جميله للغاية وهم في الطريق هجم الاربعين خيال على العروس وخطفوها وجاءوا بها الى الدير وسكروا باب الدير وراهم وهناك الله خربهم 10 بالعماء كلهم واخيرًا ماتوا كلهم في داخل الدير وما بقى غير ارماحهم مغروزة في البلاطه.

V.

حكاية عن ابن وردان

تقول العرب ان هذا القصر كان لابن وردان وابن وردان هذا كان شيخ قبيله وكان لو من الطرش ما لا يعد ولا يحصى حتى اجماله وغنمو كانت 15 ترعى من قصره الى قصر الاندريين. فيوم من الايام اجت بقرة من بقراته السمينه وصارت ترعى امام القصر فصار الشيخ ابن وردان يمر يده على ظهر البقرة. وهو يعمل هكذا [1] خرجت عقربه من ظهر البقرة وقستته فأت حائل. وبعد ما مات كل ها الطرش الذى عنده ضاع وما بقى شيء من اثر هذا الشيخ الا هذا القصر ويسمونه اليوم قصر ابن وردان

IV.

Die Geschichte von den vierzig Rittern, die in Dêr il-Maiyâs waren.

Es wird erzählt, daß in Dêr il-Maiyâs (zwischen Umm il-Kuttên und il-Mughaiyir belegen) vierzig Ritter waren. Sie hatten vierzig Rosse und vierzig Lanzen. Jeden Tag zogen sie auf Jagd und auf Raub aus und kehrten zu dieser Feste zurück. Sie hatten auch in der Feste eine Platte mit vierzig Löchern, in die sie ihre Lanzen hineinsteckten. Eines Tages nun war eine Hochzeit in 'Anz, und der Schech von 'Anz lud diese vierzig Ritter ein mit ihnen zu ziehen, um die Braut einzuholen, die in Imtân war. Die vierzig Ritter nun gingen mit ihnen der Einladung gemäß. Als sie aber die Braut, die ganz ungewöhnlich schön war, geholt hatten und unterwegs waren, stürzten sich die vierzig Ritter auf die Braut und entführten sie. Sie brachten sie nach der Feste und schlossen das Tor der Feste hinter sich. Und dort schlug sie Gott alle mit Blindheit, und schließlich starben sie alle drinnen in der Feste, und es blieben nur noch ihre Lanzen übrig, die in der Platte staken.

V.

Die Geschichte von Ibn Wardân.

Die Araber erzählen, daß dies Schloß dem Ibn Wardân gehörte. Und dieser Ibn Wardân war ein Schech eines Stammes, und er hatte unzählbar und unausrechenbar viele Herden, so viel daß seine Kamele und sein Kleinvieh von seinem Schlosse bis zum Schlosse von il-Anderîn weideten. Eines Tages nun kam eine von seinen fetten Kühen und weidete vor dem Schlosse. Da ließ der Schech Ibn Wardân seine Hand über den Rücken der Kuh gleiten. Und wie er das tat, da kam ein Skorpion aus dem Rücken der Kuh und stach ihn. Und er starb sofort. Nachdem er gestorben war, wurden alle diese Herden, die ihm gehört hatten, zerstreut, und es blieb nichts mehr übrig, was an diesen Schech erinnerte, außer allein dies Schloß; und man nennt es heute „Kaşr Ibn Wardân“.

Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von N. Bonwetsch in der Sitzung vom 30. Januar 1915.

Vorbemerkung.

Zu einer umfassenden Erforschung der Geschichte des Bibeltextes gehört auch ein Studium der liturgischen Bücher, welche Lesestücke aus der Bibel enthalten, besonders der Lektionare¹⁾. Daher habe ich in mein Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zn Gött., Philol.-hist. Kl., 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) auch die Lektionare aufgenommen. Wer sie aber benutzen will, muß über ihre Anlage orientiert sein. Beim Neuen Testament ist eine solche Orientierung leicht zu gewinnen mit Hilfe der Verzeichnisse der neutestamentlichen Lesestücke, die wir in mehreren Werken besitzen, besonders gut in C. R. Gregorys Textkritik des N. T. 1 (1900), S. 343—386. Für das A. T. ist mir nichts dergartiges bekannt. Daher habe ich mit Hilfe meiner Mitarbeiter, besonders der Herren Johann Zelle (ehemals stud. theol.), Dr. Martin Johannessohn und Dr. Friedrich Focke, zuerst die gedruckten Angaben des Triodion, Pentekostarion und der Menäen

1) Über den aus Lucian und anderen Textformen gemischten Text, welchen die Lektionare in ihren Lektionen aus den Königsbüchern bieten, s. meine Septuaginta-Studien 3 (1911), S. 46 f.

und dann fünf Hss. des Lektionars exzerpiert¹⁾ und gebe hier eine Übersicht über die in ihnen vorkommenden alttestamentlichen Lektionen.

Der nächste Zweck dieser Arbeit war also rein praktisch. Doch hat sich damit im Laufe der Zeit immer mehr das Bestreben verbunden, das in diesen Werken vorliegende Lektionssystem auch wissenschaftlich zu verstehen. Dies führte mich dazu, die dem System zugrunde liegende Ordnung des Gottesdienstes zu studieren und auch andere Lektionssysteme (Kap. III und IV) zur Vergleichung heranzuziehen. Einige sichere Ergebnisse hoffe ich dabei gewonnen zu haben. Doch konnte mein Absehen nicht darauf gerichtet sein, alle einschlägigen Fragen zu beantworten. Dafür müßte das handschriftliche Material in viel weiterem Umfange untersucht sein. Auch lassen sich manche Fragen m. E. heutzutage noch gar nicht beantworten. Die Geschichte der meisten Fest- und Gedächtnistage ist noch so wenig klargelegt, daß man zur Zeit noch gar nicht damit operieren kann. Und doch würden gerade die in den Handschriften besonders stark wechselnden Fest- und Gedächtnistage zweiten Ranges ein wichtiges Hilfsmittel für die zeitliche und örtliche Festlegung der verschiedenen Redaktionen des Lektionars sein.

Ich zitiere den Septuagintatext nach der Ausgabe Swetes. Hochgestelltes ¹ und ² hinter einer Verszahl bezeichnet den ersten oder zweiten Teil eines Verses ohne Rücksicht auf die Länge der Teile, wird also da verwendet, wo nur wenig am Schluß oder Anfang eines Verses fehlt. Ein ebenso gestelltes + bedeutet jede andere Unvollständigkeit des Wortlauts, mag nun Anfang und Schluß des Verses fehlen und nur ein Stück aus der Mitte vorhanden sein, oder umgekehrt ein Stück aus der Mitte fehlen, oder ein Vers irgendwie anders variiert sein. Auf kleine Veränderungen, wie sie sich namentlich am Anfang der Lektionen öfters finden, ist jedoch keine Rücksicht genommen.

„Nilles“ ist = Nic. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2 Bde., 2. Aufl., Oeniponte 1896. 1897. Dies Werk belehrt am besten über das griechische Kirchenjahr.

1) Nach F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* 1 (1896), S. LXXXVII ist auch das Lektionar in Venedig 1595/6 gedruckt unter dem Titel Βιβλίον λεγόμενον Ἀναγνωστικὸν περιέχον πάντα τὰ ἀναγνώσματα τὰ ἐν τοῖς ἑσπερινοῖς τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ τὰ τε εὐρισκόμενα ἐν τοῖς βιβλίοις τῶν δώδεκα μηνῶν καὶ τὰ ἐν τῷ τριωδίῳ καὶ ἐν τῷ πεντηχοσταρίῳ. Doch habe ich dieses offenbar sehr seltenen Druckes vergeblich habhaft zu werden gesucht.

Kap. I. Die alttestamentlichen Lektionen im Codex S. Simeonis und in vier Pariser Handschriften des Lektionars.

Die fünf Handschriften, die ich mit Hülfe meiner Mitarbeiter exzerpiert habe¹⁾, sind der „Codex S. Simeonis“, früher im Simeonsstift in Trier, jetzt im Trierer Domschatz, 143. F (X./XI. Jahrh.; vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 296) und vier Handschriften in Paris, Bibl. Nat., Grec 272. 273. 308 und Suppl. grec 805 (XII. und XIII. Jahrh.; vgl. ebenda S. 206 und 215f.). Die Trierer Hs. liegt gedruckt vor in „Codex Sancti Simeonis exhibens lectionarium ecclesiae graecae DCCC. circiter annorum vetustate insigne. Edidit R. Maria Steininger. Aug. Trev. 1834“. Steininger hat jedoch das Lektionar nicht so, wie es in der Hs. steht, abgedruckt, sondern die in ihm enthaltenen Bibeltexte von den sie umgebenden liturgischen Notizen getrennt und die Bibeltexte nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet auf S. 1–109, das liturgische Beiwerk dagegen in der Einleitung auf S. XVII–XXXIX mitgeteilt²⁾. Die Pariser Hss. konnte ich dank der Liberalität Henri Omonts in Göttingen benutzen; gern hätte ich sie bei der Ausarbeitung des vorliegenden Aufsatzes an einigen Stellen nochmals eingesehen, doch war dies bei der gegenwärtigen politischen Lage natürlich ausgeschlossen. Den Trierer „Codex Sancti Simeonis“ bezeichne ich mit der Sigel „Sim.“, die Pariser Hss. mit den aus ihren Signaturen entnommenen Ziffern 272. 273. 308. 805.

Alttestamentliche Lektionen werden nach der noch jetzt in der griechischen Kirche geltenden Praxis nur gelesen 1) am Vorabend (παραμονή „Vigilie“) gewisser Feste, 2) an den Wochentagen der Fastenzeit, 3) in den großen Horen am letzten Wochentage vor Weihnachten, Epiphanias und Ostern. Die großen Horen ent-

1) Hierbei sind nur die eigentlichen Lektionen berücksichtigt, nicht das liturgische Beiwerk, auch nicht die in diesem Beiwerk vorkommenden Psalmenverse (προσέμνευα und στίχοι).

2) Auf S. XVII ff. finden sich manche Fehler. Zum Teil stammen sie aus der Hs.; so die falschen Angaben über die biblischen Bücher, denen die Lektionen entnommen sind, in den Überschriften der Lektionen; Steininger hat sie mit einem Stern gekennzeichnet, und ich zweifle nicht, daß sie wirklich der Hs. selbst angehören, da ich solche Verwechslungen der biblischen Bücher auch in den Überschriften anderer Lektionare gefunden habe. Zum Teil aber werden die Fehler auf Steiningers Rechnung zu setzen sein; so die falschen Auflösungen wie ἐπὶ für ἐσπερας, was in der Hs. εἰς geschrieben sein wird, oder παραμονή für παρ[α-σχευή], und die Fehler in den Angaben über den Umfang der Lektionen, die sich nach dem Textabdruck S. 1 ff. mit Sicherheit feststellen lassen. Ich habe alle offenkundigen Fehler in der Regel stillschweigend verbessert.

halten nur Lektionen, die bereits in anderen Gottesdiensten vorkommen; sie fehlen in den fünf exzerpierten Hss. und werden uns erst im nächsten Kapitel (S. 54f.) begegnen. Die fünf Hss. enthalten also nur die Lektionen für die Vorabende der Feste und die Wochentage der Fastenzeit¹⁾. An den Vorabenden der Feste der Apostel Johannes (26. Sept. oder 8. Mai) und Peter und Paul (29. Juni) werden abweichend von der sonstigen Praxis nicht Stücke aus dem A. T., sondern aus den Briefen jener Apostel gelesen; diese hat man, um die Vorabend-lectionen vollzählig beisammen zu haben, in das sonst rein alttestamentliche Lektionar mit aufgenommen, daher führe auch ich sie mit an. Dagegen lasse ich ein Bruchstück eines neutestamentlichen Lektionars, welches in Sim. dem alttestamentlichen Lektionar vorangeht, unberücksichtigt²⁾.

Alle fünf Hss. beginnen mit Weihnachten und Epiphantias und lassen darauf die Fastenzeit folgen. Zwei Hss. (272. 805) brechen mit oder schon vor dem Schlusse der Fastenzeit ab, die drei übrigen fügen als zweite, kleinere Hälfte die Pfingstzeit und die unbeweglichen Feste (außer Weihnachten und Epiphantias) hinzu. Die Anordnung im einzelnen schwankt nur bei den unbeweglichen Festen, bei denen auch die Zahl der aufgenommenen Festtage sehr verschieden ist (s. unten S. 42 f.); sonst ist sie durchaus fest und in der Natur begründet. Wie gelegentliche Bemerkungen der gedruckten Hss.-Kataloge schließen lassen, sind

1) An den Wochentagen der Fastenzeit werden die Lektionen immer auf den Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise verteilt, daß morgens (πρωί) eine Lektion gelesen wird, abends (εσπέρας) die übrigen.

2) Indessen gebe ich, da sich ein Uneingeweihter schwerlich in den Notizen über diese neuest. Lektionen bei Steininger S. XVII f. zurechtfinden wird, wenigstens anmerkungsweise eine kurze Erläuterung derselben. Die Hs. beginnt unvollständig mit der Lektion Marc. 5²⁴⁻³⁴, die für den 4. Dez., den Tag der hl. Barbara, bestimmt ist (vgl. Gregory, Textkritik des N. T., S. 372); die Lektion selbst ist zwar ganz vorhanden, aber es fehlt die Überschrift, und da diese allein das vorhergehende Blatt nicht ausgefüllt haben kann, muß am Anfang der Hs. mehr ausgefallen sein. Dann folgt der 6. Dez. (τοῦ ἁγίου Νικολάου) mit Lnc. 6¹⁷⁻²³. Dann der Sonntag vor Weihnachten mit zwei Lektionen: 1) einer Lektion aus Luc., die aber hier nicht ausgeschrieben ist, für die vielmehr auf die κυριακή α' verwiesen wird (vgl. Gregory S. 357 Mitte: κυριακή α' Luc. 14¹⁶⁻²⁴), was wiederum beweist, daß am Anf. der Hs. mehr fehlt, da die κυριακή α' jetzt nicht mehr vorhergeht, 2) Matth. 11-25, wovon der Schluß 18-25, wie die Bemerkung τοῦ ἁγίου τῶν Χριστουγέννων vor 18 anzeigt, auch im Frühgottesdienste des 25. Dez. gelesen wird. Weiter folgt der 24. Dez. mit Lnc. 21-20; der 25. Dez. mit Matth. 118-25 für den Frühgottesdienst (nicht ausgeschrieben, sondern Verweis auf den Sonntag vor Weihnachten) und Matth. 21-12 für die Messe (λείτουργία); endlich der 26. Dez. mit der Lektion Matth. 213-23 (Gregory S. 373), von der aber nur noch der Anfang vorhanden ist, da die Hs. hier wiederum verstümmelt ist. Dann beginnt das alttestamentliche Lektionar, das gleichfalls mehrere Lücken aufweist (im ganzen fünf, davon drei gleich zu Anfang bei Weihnachten und der ersten Fastenzeit).

wohl auch die meisten übrigen Hss., soweit sie vollständige Lektionare enthalten, ebenso angelegt. Freilich gibt es auch einen anderen Typus: die Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, welche gleichfalls durchgesehen, aber, da sie nichts wesentlich Neues bietet, nur gelegentlich herangezogen ist, beginnt mit den unbeweglichen Festen, unter die sie folgerichtig auch Weihnachten und Epiphanias aufnimmt, und läßt die bewegliche Fasten- und Pfingstzeit folgen¹⁾. Aber auch in solchen Hss. wird man sich, wenn man sich nur erst ihre Gesamtanlage klar gemacht hat, mit Hülfe meiner Liste leicht orientieren können.

Die griechischen Namen der einzelnen Tage gebe ich genau nach den Hss., nur mit Auflösung der zahlreichen Abkürzungen und mit Verbesserung offenkundiger orthographischer Fehler. Bei den unbeweglichen Festen gebe ich im Anschluß an die in den Hss. übliche Praxis das Datum des Festes selbst an, obwohl die alttestamentlichen Lektionen, wie schon bemerkt, nie am eigentlichen Festtage, sondern stets am Vorabend gelesen werden (z. B. die ersten Lektionen meiner Liste in Wirklichkeit nicht am 25. Dez., sondern in der Christvesper am 24. Dez.).

Erste Hälfte.

Weihnachten, Epiphanias, Fastenzeit.

25. Dez. Weihnachten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας Χριστοῦ θεοῦ ἱμῶν γεννήσεως, 272 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, 805 τῇ παραμονῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως:

- α) Gen. 11–13
- β) Num. 24²–5¹. 5–9. 17²–18
- γ) Mich. 4⁶–7. 5²–4
- δ) Is. 11¹–10
- ε) Bar. 3³⁶–4⁴
- ς) Dan. 2³¹–36. 44–45
- ζ) Is. 9⁶–7
- η) Is. 7¹⁰–16¹. 8¹–4. 8²–10.

In Sim. fehlt Gen. 11²–Mich. 5² infolge Ausfalls eines Blattes | 273 beginnt mit der 2. Lektion, es muß aber ein Blatt mit Gen. 11–13 vorhergegangen sein, denn nachher wird dreimal (Epiphanias, Montag der 1. Fastenwoche, Karsamstag) darauf verwiesen | 308 ist am Anf. noch etwas stärker verstümmelt (s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 206), hat aber auf dem fälschlich hinter Bl. „1“ gestellten Blattfragment Is. 11¹–9¹ (lück.) und beginnt dann auf Bl. „1“ mit Dan. 2³⁵ | Die Zähl-

1) Dieselbe Anordnung findet sich in der Hs. Messina, Bibl. Univ., Salv. 102.

lung der Lektionen ist in den Hss. nicht immer durchgeführt, z. B. hat Sim. hier nur bei der letzten Lektion die Zahl η'. Ich setze aber die Zahlen nötigenfalls auch ohne handschriftliches Zeugnis so, wie sie heißen müssen, und notiere ihr Fehlen nicht.

6. Jan. Epiphanias; Sim. 273. 805 τῇ παραμονῇ τῶν φώτων, 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων φώτων, 272 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων θεοφανίων:

- α) Gen. 1₁—13
 - β) Exod. 14₁₅—18. 21—23. 27—29¹
 - γ) Exod. 15₂₂—16₁¹
 - δ) Ios. 3₇—8. 15—17
 - ε) Reg. IV 2₆—14
 - ς) Reg. IV 5₉—14
 - ζ) Is. 1₁₆—20
 - η) Gen. 32₁²—10¹
 - θ) Exod. 2₅—10
 - ι) Iud. 6₂₆—40
 - ια) Reg. III 18₃₀—16. 27²—39
 - ιβ) Reg. IV 2₁₉—22
 - ιγ) Is. 49₈—15
-
- α) Is. 35
 - β) Is. 55
 - γ) Is. 12₃—6.

Die erste Lektion ist in allen fünf Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Für Sim. gibt Steininger S. XX als zweite Lektion Exod. 14₁₉—25 an, aber das wird ein Druckfehler für Exod. 14₁₅—29 sein, was Steininger S. XXXIV, wiederum irrig, als Lektion für den Karsamstag angibt, vgl. unten S. 40. Eine sichere Feststellung des Tatbestandes ist nach Steiningers Ausgabe nicht möglich, da er in seinem Abdruck der Texte S. 27—29 das ganze 14. Kap. des Exod. bietet, ohne den Anfang unserer Lektion anzuzeigen | Die dreizehnte Lektion steht in 273 vor der achten, und demgemäß ist auch die Zählung anders. Doch scheint diese Umstellung nur ein Sonderfehler unsers Schreibers zu sein; denn die neunte Lektion, die er hier (Bl. 13a) folgerichtig als ἀνάγνωσμα δέκατον zählt, zitiert er selbst später beim Dienstag der Karwoche (Bl. 116b) als ἀνάγνωσμα θ' τῶν φώτων | Die drei letzten, besonders gezählten Lektionen werden nach Sim. (s. unten S. 44 zu Mittpfingsten) μετὰ τὸ ἁγίασθῆναι τὰ ὕδατα gelesen; die Wasserweihe findet um Mitternacht zum Gedächtnis der Taufe Christi statt, s. Nilles I, S. 57f. Diese drei Lektionen fehlen in 273, doch ist auch dies nur ein Versehen, denn sie werden am Schluß des Lektionars auf Bl. 169b—172a nachgetragen mit der Vorbemerkung ταῦτα δὲ τὰ ἀναγνώσματα εἰσὶν τῶν φώτων καὶ διὰ τὸ γενέσθαι λήθην (Hs. λ(θ)η) τινὰ ἐγράφησαν εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

Woche vor der eigentlichen Fastenzeit (vom Montag nach Sexagesimae bis zum Sonntag Quinquagesimae¹⁾; „Käseesserwoche“ oder „Käsewoche“, deutsch gewöhnlich „Butterwoche“ genannt, weil man zwar nicht mehr das Fleisch der Tiere essen darf, wohl aber noch ihre Produkte Milch, Butter, Käse, Eier), Mittwoch; Sim. τῇ τετράδι τῆς τοροφάγου, 273. 308 τῇ δ' τῆς τοροφάγου, 805 τῇ τετράδι τῆς τυρινῆς, 272 τῇ δ' πρὸ τῶν νηστειῶν:

πρωτὶ : Ioel 2_{12—26}

ἐσπέρας: „ 3_{12—21}.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς τοροφάγου:

πρωτὶ : Zach. 8_{7—17}

ἐσπέρας: „ 8_{19—23}.

In Sim. ist nur noch die Überschrift des Mittwochs da, die Fortsetzung bis zum Dienstag der 1. Fastenwoche ist ausgefallen | 308 fügt zu der Zahl δ' und ebenso beim Montag der 1. Fastenwoche zu β' und α' über der Zeile die Endungen η (von τετάρτῃ), α (von δευτέρῃ) und ε (von πρώτῃ) hinzu, aber diese vollständigere Schreibweise findet sich nur hier auf den Blättern 13—18, die im XVI. Jahrh. ergänzt sind (vgl. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai) | Die Wochenlektionen der Fastenzeit verteilen sich, wie ich schon oben S. 31 Anm. 1 bemerkt habe, stets auf Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise, daß morgens eine Lektion gelesen wird, ahends die übrigen (hier nur eine, in der eigentlichen Fastenzeit zwei, schließlich am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag drei oder mehr). ἐσπέρας ist in Sim. stets gesetzt, πρωτὶ dagegen nur beim Montag und Dienstag der vierten Fastenwoche und beim Montag der fünften Fastenwoche, während es sonst als selbstverständlich weggelassen wird (vgl. jedoch den Verweis bei Himmelfahrt auf „γ' τῆς α' ἐβδ. πρωτὶ“). Wie die Pariser Hss. verfahren, kann ich nicht sicher sagen, da hierüber keine Aufzeichnungen gemacht sind; da sie jedoch beim Karsamstag, wie ich zufällig notiert habe, auch πρωτὶ setzen, möchte ich glauben, daß sie in diesem Punkte sorgfältiger sind als Sim. Ich habe der Deutlichkeit halber stets πρωτὶ und ἐσπέρας gesetzt.

Erste Fastenwoche (mit dem Montag nach Quinquagesimae beginnend), Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς α' ἐβδομάδος (d. h. τῇ δευτέρῃ τῆς πρώτης ἐβδομάδος):

πρωτὶ : Is. 1_{1—20}

ἐσπέρας: Gen. 1_{1—13}

Prov. 1_{1—20}.

1) Die Woche beginnt bei den Griechen nicht wie bei den Lateinern mit dem Sonntag, sondern mit dem Montag. Daher wird sie auch oft nach dem folgenden Sonntag, mit dem sie schließt, benannt, z. B. ἐβδομάς τῶν βαίων = Woche vom Montag vor Palmsonntag bis zum Palmsonntag. Diese Praxis ist alt: die „Osterwoche“ ist z. B. in den Festhriefen des Athanasius, in Constit. apost. V 13 und im syropalästinischen Lektionar (s. unten Kap. III) S. 90 Z. 4 nicht etwa die mit Ostern beginnende Woche, sondern die Karwoche.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 1₁₉—2₃¹

ἐσπέρας: Gen. 1₁₄—2₃

Prov. 1₂₀—3₃.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 2₃²—1₁

ἐσπέρας: Gen. 1₂₄—2₃

Prov. 2₁—2₁⁽¹⁾.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 2₁₁²—2₁

ἐσπέρας: Gen. 2₄—1₉

Prov. 3₁—1₈.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 3₁—1₄¹

ἐσπέρας: Gen. 2₂₀—3₂₀

Prov. 3₁₉—3₄.

In Sim. ist nur Is. 1₂₆²—Prov. 3₁₀¹ erhalten, davor und dahinter ist eine Lücke | Gen. 1₁—1₃ ist in allen vier vorhandenen Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Bei der Prov.-Lektion des Mittwochs habe ich „2₁⁽¹⁾“ geschrieben, weil sich der Schluß nach Swete, nach dem ich ja zitiere, schwer angeben läßt: die meisten LXX-Hss. haben in 2₂₁ die Dublette χρῆστοι ἔσονται οἰκήτορες γῆς, ἄκακοι δὲ ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, ὅτι εὐθεὶς κατασκηνώσουσι γῆν, καὶ οἱ οὕτως ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, Swete = B hat nur die zweite Hälfte (von ὅτι an), das Lektionar aber nur die erste Hälfte (so wenigstens sicher nach Sim.; über die Pariser Hss. ist leider keine genaue Aufzeichnung gemacht) | Prov. 3₁—1₈ ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 1₁—1₈ auch für das Fest der Kreuzerhöhung (14. Sept.) bestimmt ist, wie 272 (nicht 273) durch ἀρχὴ τῆς ὑψώσεως vor 11 ausdrücklich anzeigt.

Zweite Fastenwoche, Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 4₂—5₇¹

ἐσπέρας: Gen. 3₂₁—4₇

Prov. 3₃₄—4₂₂.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 5₇—1₆

ἐσπέρας: Gen. 4₈—1₅

Prov. 5₁—1₅.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 5₁₆—2₅

ἐσπέρας: Gen. 4₁₆—2₆

Prov. 5₁₅—6₃¹.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 6₁—12

ἐσπέρας: Gen. 5₁—24

Prov. 6₃—20.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 7₁—14¹

ἐσπέρας: Gen. 6₁—8

Prov. 6₂₀—7_{1a}.

Sim. beginnt hinter der oben erwähnten Lücke wieder mit Is. 512² | In 805 fehlt die letzte Lektion des Mittwochs, gewiß infolge eines Versehens des Schreibers.

Dritte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 8₁₃—9₇

ἐσπέρας: Gen. 6₉—22

Prov. 8₁—21.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 9₉—10₄

ἐσπέρας: Gen. 7₁—5

Prov. 8₃₂—9₁₁.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 10₁₂—20

ἐσπέρας: Gen. 7₆—9

Prov. 9₁₂—18c.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 11₁₀—13¹. 16²—12₂

ἐσπέρας: Gen. 7₁₁—8₃

Prov. 10₁—22.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 13₂—13

ἐσπέρας: Gen. 8₄—21¹

Prov. 10₃₁—11₁₂.

Prov. 8₃₂—9₁₁ ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 91—11 auch für Marienfest bestimmt ist, wie beide Hss. vor 91 bemerken: 272 ἀρχὴ τῆς κοιμήσεως (15. Aug.), 273 ἀρχὴ τῶν ἑορτῶν τῆς θεοτόκου (15. Aug. und 8. Sept., vgl. daselbst; das dritte Marienfest, der 25. März, an dem sonst auch dieselbe Lektion gelesen wird, hat in 273 selbst eine andere Lektion, s. unten S. 50). Übrigens kehrt der zweite Teil der Lektion außerdem noch zu Mittpfingsten und am 13. Sept. wieder.

Vierte (mittlere) Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς μέσης (oder δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 14₂₄—32

ἐσπέρας: Gen. 8₂₁²—9₇

Prov. 11₁₉—12₆.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 25₁—9

ἐσπέρας: Gen. 9₈—17

Prov. 12₈—22.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 26₂₁—27₉⁽¹⁾

ἐσπέρας: Gen. 9₁₈—10₁

Prov. 12₂₃—13_{9a}.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 28₁₄—22

ἐσπέρας: Gen. 10₃₂—11₉

Prov. 13₁₉—14₆.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 29₁₃—23

ἐσπέρας: Gen. 12₁—7

Prov. 14₁₅—26.

Gen. 8₂₁²—9₇ ist in 273 versehentlich doppelt geschrieben | Von Is. 27₉ fehlt in Sim. der Schluß, dagegen ist der Vers nach den Aufzeichnungen über die Pariser Hss., die ich allerdings zur Zeit nicht kontrollieren kann, in diesen vollständig vorhanden (= Triodion).

Fünfte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 37₃₃—38₆

ἐσπέρας: Gen. 13₁₂—18

Prov. 14₂₇—15₄.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 40₁₈—31¹, aber 308: Is. 40₁—2. 9—31¹

ἐσπέρας: Gen. 15₁—15

Prov. 15₇—19.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 41₄²—14

ἐσπέρας: Gen. 17₁—9

Prov. 15₂₀—16₉ (hinter Swete 16₉ kommen in den Lektionaren die beiden Verse 16₈., hebräischer Zählung, die bei Swete hinter 15₂₉ stehen).

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 42₅—16

ἐσπέρας: Gen. 18₂₀—33

Prov. 16₁₇²—33.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 45₁₁—18¹

ἐσπέρας: Gen. 22₁—18

Prov. 17₁₇²—18₅.

In Sim. ed. Steininger S. XXX fehlt die Überschrift des Donnerstags wohl nur durch ein Versehen des Herausgebers | In 272 fehlt Prov. 16₂₈²—Is. 45₁₃¹ infolge Ausfalls eines Blattes.

Sechste Fastenwoche (von den Griechen als die Woche des Palmsonntags bezeichnet, weil der Sonntag bei ihnen die Woche schließt, vgl. oben S. 34 Anm. 1), Montag; Sim. 272 τῇ β' τῆς βα(ε)ιοφόρου, 308 τῇ β' τῶν βαίων, 273. 805 τῇ β' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 48₁₇—49₄

ἐσπέρας: Gen. 27₁—41¹

Prov. 19₁₃—22.

Dienstag; 272. 273 τῇ γ' τῆς βαϊοφόρου, Sim. 308 τῇ γ' τῶν βαίων, 805 τῇ γ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 49₆²—10¹

ἐσπέρας: Gen. 31₃—16

Prov. 21₃—21.

Mittwoch; 805 τῇ δ' τῆς βαϊοφόρου, Sim. 272. 308 τῇ δ' τῶν βαίων, 273 τῇ δ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 58₁—11¹

ἐσπέρας: Gen. 43₂₆²—31¹. 45₁—16

Prov. 21₂₃—22₄.

Donnerstag; 805 τῇ ε' τῆς βαϊοφόρου, Sim. 272. 273. 308 τῇ ε' τῶν βαίων:

πρωτ' : Is. 65₈—16¹

ἐσπέρας: Gen. 46₁—7

Prov. 23₁₅—24₅.

Freitag; Sim. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς βαϊοφόρου, 272. 308 τῇ παρασκευῇ τῶν βαίων, 273 τῇ παρασκευῇ τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 66₁₀—24

ἐσπέρας: Gen. 49₃₃—50₂₆

Prov. 31₈—31 hebräischer Zählung = 24₇₆—77.

29₂₈—49 bei Swete.

Vorabend von Palmsonntag; 273. 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῶν βαίων, Sim. τῷ σαββάτῳ τῶν βαίων ἐσπέρας, 805 τῷ σαββάτῳ ἐσπέρας:

α) Gen. 49₁—2. 8—12

β) Soph. 3₁₄—19

γ) Zach. 9₉—15¹.

In 272 fehlt dieser Tag, ohne daß die Hs. verstümmelt wäre | In 308 ist das Blatt, auf dem die Überschrift steht (Bl. 106b), im XVI. Jahrh. er-

gänzt | In Sim. fehlt der Schluß von Soph. 319 und alles Folgende bis zum Ende des Karfreitags; nach Karl Hamanns Bemerkungen zum Codex S. Simeonis, ergänzt u. hsg. von G. Flügel (1895), S. 13 sind 2 Quaternionen ausgefallen.

Karwoche, Montag; 272. 273 τῇ β' τῆς μεγάλης εβδομάδος, 308. 805 τῇ ἁγία καὶ μεγάλη β':

πρωτ' : Ez. 11—20

ἐσπέρας: Exod. 11—20

Iob 11—12.

Dienstag; 272. 273 τῇ ἁγία καὶ μεγάλη γ', 308 τῇ μεγάλῃ γ':

πρωτ' : Ez. 121—21¹

ἐσπέρας: Exod. 25—10

Iob 113—22.

Mittwoch; 272. 273 τῇ δ' τῆς μεγάλης εβδομάδος, 308 τῇ μεγάλῃ δ':

πρωτ' : Ez. 23—33

ἐσπέρας: Exod. 211—22 (am Schluß der Zusatz aus Exod. 184 τὸ δὲ ὄνομα τοῦ δευτέρου — ἐκ χειρὸς Φαραῶ, den auch F, M und viele Minuskeln an dieser Stelle haben)

Iob 21—10 (am Schluß der Zusatz aus Iob 122 καὶ οὐκ ἔδωκεν ἀπρὸς τὴν τῷ θεῷ wie in einigen Minuskeln).

Donnerstag; 272. 273. 308 τῇ ἁγία καὶ μεγάλῃ ε':

πρωτ' : Ier. 1118—125¹. 129²—11¹. 34—15

ἐσπέρας: Exod. 1910—19

Iob 381²—21. 421—5

Is. 504—11.

Freitag; 272. 273. 308 τῇ ἁγία καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ:

πρωτ' : Zach. 1110—13, aber 308: Zach. 116—8. 10—14. 1210[†]

(nur καὶ ἐπιβλέφονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν: aus dem Luciantexte). 136—7. 146—10¹. 20¹. 21²

ἐσπέρας: Exod. 3311—23

Iob 4212—17^c

Is. 5213—541.

Die Hs. 805 endet verstümmelt mit ἡλθον Iob 16 (dritte Lektion des Montags) | Exod. 25—10 (zweite Lektion des Dienstags) ist in 273 nicht ausgeschrieben; es wird auf die 9. Lektion von Epiphanius verwiesen, vgl. oben S. 33 | Daß in Sim. Montag—Freitag der Karwoche ganz fehlen, ist schon beim Palmsonntag bemerkt. Beim 6. Aug. verweist Sim. auf die 2. Lektion (β' ἀνάγνωσμα) = 1. Abendlektion des Karfreitags, s. unten S. 51.

Karsamstag; Sim. 273. 308 τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ, 272 τῷ ἁγίῳ σαββάτῳ:

πρωτὶ : Ez. 37_{1—14}

ἐσπέρας: α) Gen. 1_{1—5}

β) Is. 60_{1—16}

γ) Exod. 12_{1—11}

δ) Ion. (das ganze Buch)

ε) Ios. 5_{10—15} (am Anf. schickt Sim.¹⁾ ein orientierendes παρνεβάλων <οἱ> οἱοὶ Ἰσραὴλ ἐν Γαλαλίοις vorauf, am Schl. fügt er καὶ ἐποίησεν Ἰησοῦς οὕτως hinzu)

ς) Exod. 13_{20—15¹}

ζ) Soph. 3_{8—15}

η) Reg. III 17_{8—24}

θ) Is. 61_{10²—62⁵}

ι) Gen. 22_{1—18}

ια) Is. 61_{1—10¹}

ιβ) Reg. IV 4_{8—37}

ιγ) Is. 63_{11²—64^{5¹}}

ιδ) Ier. 38_{31—34}

ιε) Dan. 3_{1—51}.

Die erste Abendlektion Gen. 1_{1—5} ist in 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Anfang des Buches, d. h. auf Weihnachten, verwiesen, wo Gen. 1_{1—13} bereits vorgekommen war; da aber an unserer Stelle nur Gen. 1_{1—5} gelesen werden soll, fügt 273 am oberen Rande hinzu ξως τὸ πρωτὴν ἡμέραν μὲν, d. h. bis zum Schluß von Gen. 15 | In der zweiten Abendlektion hat 272 vor Is. 60₁₁ im Texte τέλος (Schreibfehler für ἀρχή) τῆς ὑψώσεως, 273 im Texte ἀρχή und am Rande nochmals ἀρχή und daneben εἰς τὴν ὑψώσιν, 308 nur am Rande von jüngerer Hand τοῦ σταυροῦ τὰδε λέγει κύριος. Alle diese Bemerkungen weisen darauf hin, daß der Schluß der Lektion von Is. 60₁₁ an auch am Feste der Kreuzerhöhung (14. Sept.) gelesen wird; die Notiz in 308 erklärt sich darans, daß man der Lektion Is. 60_{11—16} an jenem Feste ein einleitendes Τὰδε λέγει κύριος²⁾ voraufschickte, vgl. Sim. ed. Steininger S. XXXIX Sp. 2 Z. 1 | Als sechste Abendlektion gibt Steininger S. XXXIV Exod. 14_{15—29} an, was in Wirklichkeit die 2. Lektion des Epiphaniastestes ist, vgl. oben S. 33; daß auch Sim. an unserer Stelle Exod. 13_{20—15¹} hat, folgt aus dem Vorhandensein dieser nur am Karsamstag vorkommenden Lektion in Steiningers

1) Ebenso das jerusalemische Typikon vom J. 1122 bei A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 22 f., und das alte konstantinopolitanische Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133 Z. 9 (hier wird nur der Anfang der Lektion angeführt).

2) Diese Einleitungsformel prophetischer Lektionen war schon zur Zeit des Chrysostomus üblich, s. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western I (1896), S. 531 Z. 25 f.

Abdruck der Texte S. 27—29 | An die sechste Abendlektion, die bis Exod. 15¹ reicht, schließt sich die Ode Exod. 15²—19 an, die in 308 vollständig, in den übrigen Hss. mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist. Vor der Ode hat die Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275 die Bemerkung καὶ εὐθὺς λέγ(ε) ὁ ψάλτης, die darauf hinweist, daß hier der Sänger an die Stelle des Vorlesers tritt. Die Hs. 273, die nur die ersten fünf Worte der Ode Ἀισωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ ausschreibt, setzt vor ἐνδόξως ein ο mit darüber gestelltem λ, was auf Wechselgesang zwischen dem Sänger und der Gemeinde (ὁ λαός) hinweist, vgl. unten S. 42 Z. 12—14 die Bemerkung derselben Handschrift zn der Ode aus Dan. 3. Eine Anweisung für den vom Patriarchen selbst geleiteten, besonders feierlichen Gottesdienst in der Hauptkirche Jerusalems gibt das Typikon bei A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σαρχολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 26 ff.: Ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ [= alttest. Lektion] ὀφείλει ἴστανται οἱ δύο χοροὶ, καὶ ἴστανται μέσον αὐτῶν τρεῖς ψάλται· καὶ ὅταν πληρωθῇ ἕως τὸ „Ἀισωμεν τῷ κυρίῳ“, καὶ τὸ ψάλλουν αὐτὸ οἱ τρεῖς ψάλται· καὶ ἀποκρίνουσιν αὐτῶν (= αὐτοῖς) οἱ δύο χοροὶ „Ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται“· καὶ οὕτως, ἕως ὅτου λέ(γ)ουσιν „οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ“ [Exod. 15¹⁹], εἶτα λέ(γ)ουσιν „Ἀισωμεν“ εἰς τὸν ἦχον β'. Auf antiphonischen Gesang weist auch die Bemerkung in Sim. „ἀντὶ προκειμένου [d. h. anstatt eines προκειμένου] λέγ(ε)ται φῶν τῆς Ἐξόδου“ hin¹); denn ein προκειμένον ist ein antiphonisch gesungener Psalmenvers (Versikel, Antiphon), und der Ausdruck paßt nur insofern weniger gut, als die προκειμένα sonst sehr kurz sind und die Einleitung zur folgenden Lektion, nicht den Abschluß der vorhergehenden bilden. Nach alledem gehört die Ode, genau genommen, nicht mehr zur Lektion und ist daher auch von Steininger S. XXXIV f. mit Recht unter dem liturgischen Beiwerk zum Abdruck gebracht. — Die Ode schließt sich an die vorausgehende Lektion am besten in Sim. an, wo die Lektion mit καὶ εἶπαν in der Mitte von Exod. 15¹ endigt und durch diese Worte unmittelbar zur Ode überleitet, weniger gut in 272. 273. 308, wo die Lektion bis zum Ende des Verses geht, also den Anfang der Ode schon vorausnimmt; doch läßt sich auch diese Praxis darans erklären, daß der ἀναγνώστης dem ψάλτῃ; sozusagen den Ton angibt | Die zehnte Abendlektion Gen. 22¹—18 ist in Sim. 272. 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Freitag der fünften (272 irrtümlich μέσης = vierten) Fastenwoche verwiesen | Wie sich an die 6. Abendlektion die Ode Exod. 15²—19 anschloß, so schließt sich an die letzte Lektion Dan. 3¹—5¹ die Ode²) Dan. 3⁵⁷—88 an, die wiederum mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist (in 272 fehlt sie jetzt ganz, aber ursprünglich folgten auf Dan. 3⁵¹ noch einige Zeilen, die anscheinend den Anfang der Ode enthielten; sie sind jetzt aber ganz verblaßt und wohl auch absichtlich getilgt,

1) Vgl. die Anweisung des alten konstantinopolitanischen Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133: Καὶ εὐθὺς ὁ ψάλτης ἀντὶ προκειμένου, ὅταν εἴπῃ ὁ διάκονος Σοφία, ἐκεῖνος λέγει Ὁδοὺ τῆς Ἐξόδου, καὶ ἀνέρχεται εὐθὺς Ἀισωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, καὶ πληροὶ τὴν φῶν ὅλην ἐν τῷ ἁμβωνί, κατὰ στίχον δεχομένου τοῦ λαοῦ ἀπὸ ἐνάρξεως τοῦ α' στίχου Ἀισωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ δοξάζει καὶ μὴ περισσῇ, καὶ εὐθὺς κατέρχεται καὶ ἀνέρχεται ἀνάγνωσμα ζ' Σοφονίου.

2) Das Gebet des Azarias Dan. 3²⁶—45, das sonst auch eine Ode ist, gehört in unserm Falle zur Lektion.

und eine junge Hand hat, da die Hs. hier zu Ende ist, dafür τέλος βοιβλοίου ἀμὴν hingeschrieben). Die zwischen Dan. 351 und 57 fehlenden Anfangsverse der Ode, welche noch nicht wie alle Verse von 57 an mit Ἐβλογεῖτε beginnen und mit dem Refrain Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας endigen, finden sich nur in 273, verdanken aber auch hier ihr Vorhandensein wohl nur einer Willkür des Schreibers, denn sie gehören weder zur Lektion, da sie nicht die roten Zeichen (Neumen) der Lektionen haben, und da hinter 51 ausdrücklich ἕως ὧδε τέλος bemerkt ist, noch zum Odengesang, denn erst vor 57 steht καὶ εἰθ' οὕτως λέγει ὁ ψάλτης (vgl. Sim. καὶ εὐθ[ύς] ὁ ψάλτης). Die Ode selbst wird vom ψάλτης im Wechselgesang mit der den Refrain singenden Gemeinde vorgetragen, vgl. 273, wo die Ode nur bis 64 ausgeschrieben ist, und dann bemerkt wird: καὶ διέρχεται τὴν ψῆδην κατὰ στίχ(ον oder -ους), λέγοντος τοῦ λαοῦ Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Vgl. auch das oben (S. 41 Z. 13) zur Exod.-Ode zitierte Jerusalemer Typikon S. 183 Z. 24—28, wo die Dan.-Ode ebenso wie die Exod.-Ode auf drei ψάλται und zwei Chöre verteilt ist, und das S. 41 Anm. 1 zitierte konstantinopolitanische Typikon S. 133 unten, wo ὁ ψάλτης προκαίμενον λέγων und ὁ λαός abwechseln.

Zweite Hälfte.

Pfingstzeit und unbewegliche Feste.

805 brach schon in der Karwoche verstümmelt ab. 272 endigt mit dem Schlusse der ersten Hälfte; eine äußere Verletzung scheint nicht vorzuliegen, denn die letzte Lage der Hs. ist ein vollständiger Quaternio; trotzdem lassen die oben bei der 1. und 3. Fastenwoche und beim Karsamstag angeführten Vermerke für den 14. Sept. und 15. Aug. schließen, daß ursprünglich noch ein zweiter Band dazu gehörte, welcher die unbeweglichen Feste enthielt. In 273 schließt die erste Hälfte gleichfalls mit einer vollen Lage; auch hat sie eine Unterschrift in großen Buchstaben Bl. 152b: „καὶ βωήθ(ε) τῷ σῶ δούλῳ Κων(σταντίνῳ) παθ(αρίῳ) κουβικου(λαρίῳ)“, und die zweite Hälfte hat eine besondere Überschrift Bl. 153a: „ἀναγνώσματ(α) συν θῶ τῶν ἑορτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ὅλου“; trotzdem gehören beide Hälften schon ursprünglich zusammen, denn in der Unterschrift der zweiten Hälfte Bl. 172a, die der der ersten Hälfte ähnlich, aber weiter ausgeführt ist, wird gleichfalls „Κων(σταντῖνος) παθάριος κουβικουλάριος“ genannt. In Sim. und 308 sind die beiden Hälften nicht scharf geschieden.

Von den drei hier allein noch in Betracht kommenden Hss. Sim. 273. 308 ist 308 nicht nur am reichhaltigsten, sondern hat auch allein eine streng systematische Ordnung: 1) bewegliche Feste der Pfingstzeit, 2) unbewegliche Feste vom September,

mit dem das Jahr beginnt, bis zum August. Daher lege ich 308 zugrunde¹⁾ und schalte die wenigen Tage, welche Sim. und 273 über 308 hinausgehend bieten (Pfingstmontag, 8. Mai, 15. Aug.), an ihrer Stelle ein. In Sim. und 273 sind die Tage so geordnet:

Sim.:	273:
2. Febr.	
25. März	25. März
Mittpfingsten	
Himmelfahrt	Himmelfahrt
Sonntag vor Pfingsten	Sonntag vor Pfingsten
Pfingsten	Pfingsten
Pfingstmontag	
Sonntag nach Pfingsten	Sonntag nach Pfingsten
29. Juni	
16. Juli	
6. Aug.	
13. Sept.	
15. Aug.	
(1. Sept.)	1. Sept.
8. Sept.	8. Sept.
14. Sept.	14. Sept.
8. Mai	8. Mai
	29. Juni
	6. Aug.
	15. Aug.
	13. Sept.

Hierbei ist noch zu bemerken, daß Sim. die vier unbeweglichen Feste vom 29. Juni bis zum 13. Sept. nur mit ihren Namen nennt, während er den übrigen unbeweglichen Festen das Datum vorausschickt, z. B. Μηνὶ Ἀδριούστῳ ἐς εἰς τὴν παραμονὴν κτλ. Die Lektionen des 15. Aug. brechen in Sim. unvollständig mit Ez. 44s ab. Die nächste Überschrift hinter der Lücke lautet Μηνὶ τῷ ἀντῳ εἰς τὴν ἡ' τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. Da aber Mariae Geburt nicht auf den 8. Aug., sondern auf den 8. Sept. fällt, muß in der Lücke noch ein in den Sept. fallender Festtag gestanden haben, und dies kann wohl nur der 1. Sept. gewesen sein; daher habe ich den 1. Sept. in Klammern hinzugefügt.

1) Ein kleiner Übelstand dabei ist es nur, daß der Schluß der Hs. später ergänzt ist, und wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Ergänzung nicht ganz adäquat ist, s. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai.

Mittpfingsten, d. h. der mittelste Tag zwischen Ostern und Pfingsten = Mittwoch der vierten¹⁾ Woche nach Ostern (Mittwoch zwischen Jubilate und Cantate); Sim. 308 τῇ δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (in beiden Hss. μεσοN geschrieben):

α) Mich. 4₂²—3¹. 5. 6₂—5¹. 8. 5₄[†]

β) Is. 55₁. 12₃—4. 55₂²—3¹. 6₂²—13

γ) Prov. 9₁—11.

Als Autor der 1. Lektion wird in beiden Hss. Isaias angegeben, bei dem sich aber nur der Anfang der Lektion in Kap. 2 st. ähnlich findet | Die 2. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf die vorletzte Lektion von Epiphanias („ἀνάγνωσμα β' τῶν φώτων μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι τὰ ὕδατα“) verwiesen; ganz stimmt allerdings die Epiphanias-Lektion (Is. 55) mit der hier in 308 (und im gedruckten Triodion) vorgeschriebenen Lektion nicht überein | Die 3. Lektion ist in beiden Hss. nicht ausgeschrieben; Sim. verweist auf den Dienstag der 3. Fastenwoche, 308 auf den 8. Sept.

Himmelfahrt; Sim. 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἀναλημφίμου, 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἀναλή(μψεως):

α) Is. 2₂—3¹

β) Is. 62₁₀—63₃¹. 63₇—9

γ) Zach. 14₁¹. 4¹. 8—11.

Steininger S. XXXVII hat im Texte „ΤΗΣ ΑΝΑΛΗΜΨΙΝ.“, aber in der Anmerkung τῆς ἀναλήμψεως (so); das schließende N im Texte wird Druckfehler für M sein, wie in NHNI S. XXXVI statt MHN1 | Die 1. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf den Dienstag der 1. Fastenwoche („γ' τῆς α' ἐβδ. πρωί“) verwiesen und als Anfang der Himmelfahrts-
 lektion „Τὰδε λέγει κύριος (vgl. oben S. 40 Anm. 2)· ἔσται ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις“ = Is. 22 angegeben.

Sonntag vor Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πατέρων, 273. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων τη' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ:

α) Gen. 14₁₄—20¹

β) Deut. 18—11. 15—17¹

γ) Deut. 10₁₄—18. 20—21.

Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς πεντηκοστῆς, 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς, 308 τῇ κυριακῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς εἰς τὴν παραμονήν (in allen drei Hss. ist N für πεντηκοστῆς geschrieben):

1) Da der Sonntag bei den Griechen die Woche schließt (vgl. oben S. 34 Anm. 1), beginnt die erste Woche nach Ostern mit dem Ostermontag. Anders bei den Lateinern, welche die Woche mit dem Sonntag anfangen und daher die erste Woche nach Ostern mit Quasimodogeniti beginnen.

- α) Num. 11¹⁶—17. 24²—29
 β) Ioel 2²³—32¹
 γ) Ez. 36²⁴—28.

Pfingstmontag; Sim. τῇ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς (Hs. N) ἐσπέρας, τοῦ ἁγίου πνεύματος:

- α) Ier. 1¹—2¹. 3²—8
 β) Ier. 1¹¹—17
 γ) Ier. 2²—12.

Diese Lektionen hat nur Sim. Der Pfingstsonntag gilt als Herrenfest (Nilles I, S. 32), der Pfingstmontag ist dem hl. Geiste geweiht (Nilles II, S. 406); wir haben hier dieselbe Praxis wie bei anderen Festen des Herrn und der Gottesmutter, bei denen der auf den Festtag folgende Tag gleichfalls Personen geweiht ist, die bei der Festbegebenheit eine Rolle gespielt haben: 26. Dez. Maria und Josef, 7. Jan. Johannes der Täufer, 3. Febr. Simeon und Anna, 26. März Gabriel, 9. Sept. Joachim und Anna (vgl. Nilles I, S. 63). Wenn man τῇ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς ἐσπέρας mit der Notiz für den Samstag vor Palmsonntag τῷ σαββάτῳ τῶν βαίων ἐσπέρας vergleicht, könnte man meinen, die Lektionen seien für den Abend des Pfingstmontags selbst bestimmt. Aber dies würde aller Analogie widersprechen, da Abendlectionen außer in der Fastenzeit, wo übrigens auch immer eine korrespondierende Morgenlection vorhergeht, nur an den Vorabenden der Festtage vorkommen. Folglich muß es sich auch hier um den Vorabend des Pfingstmontags, also um den Abend des Pfingstsonntags handeln, und für diesen passen die Lektionen auch ihrem Inhalt nach sehr gut, da an ihm eine Bußfeier stattfindet, s. Nilles II, S. 398 f. 405 f. und vgl. auch Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. v. G. Morosow (1893), S. 120, wo jene Bußfeier¹⁾ als „Vorbereitung“ für den „Tag des Geistes“ bezeichnet wird.

Sonntag nach Pfingsten; Sim. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πάντων, 273 παραμονῇ τῶν ἁγίων πάντων:

- α) Is. 43⁹—44¹
 β) Sap. 3¹—9
 γ) Sap. 5¹⁵—6³¹.

1. September; 273 ἀρχὴ τῆς ἰνδ(ίκτου) καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ στυλῖτου, 308 μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ στυλῖτου καὶ τῶν ἁγίων μ' ἑτοιμασμένων, καὶ ἡ κοίμησις Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου ἐμνηστημοῦ:

1) Jetzt ist die Bußfeier nach Sokolow in erster Linie zu einer Gedächtnisfeier für alle Verstorbenen geworden.

α) Is. 61₁₋₁₀¹, aber 273: Sap. 3₁₋₉

β) Lev. 26₃₋₅. 7²-8¹. 9-12. 14-22¹. 33². 23²-24¹ (vielfach gekürzt), aber 273: Sap. 5₁₅₋₆₃¹

γ) Sap. 4₇₋₁₅.

Der große Brand fand in Konstantinopel, wahrscheinlich im Jahre 462, statt, s. Nilles I, S. 268 | 273 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den Sonntag nach Pfingsten | Über den Ausfall des 1. Sept. in Sim. siehe oben S. 43.

8. September; Sim. τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, 273 τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τοῦ γενεσίου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου (aber nachher im Verweis beim 13. Sept.: τὴν γένε[σιν] τῆς Θεοτόκου):

α) Gen. 28₁₀₋₁₇

β) Ez. 43₂₇₋₄₄¹

γ) Prov. 9₁₋₁₁.

Sim. schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) 15. Aug., 2) 15. Aug., 3) Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“, vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 273 schreibt die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den 25. März, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

13. September; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἑγκαίνων, 273 εἰς ἑγκαίνια ναοῦ, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῶν ἑγκαίνων τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν (d. h. der Auferstehungskirche in Jerusalem):

α) Reg. III 8₂₂₋₂₃¹. 27²-30

β) Prov. 3₁₉₋₃₄

γ) Prov. 9₁₋₁₁.

Sim. und 273 schreiben nur die erste Lektion aus und verweisen für die zweite auf den Freitag der 1. Fastenwoche, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“ (273 ἀπὸ τὸ μέσον τοῦ ἀναγνώσματος, Sim. nach Steininger ἀπὸ τοῦ μέσον, in Wirklichkeit wohl ἀπὸ τὸ μέσον wie zweimal am 14. Sept.), vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 308 schreibt die beiden ersten Lektionen aus und verweist für die dritte auf τὴν γένε[σιν] τῆς Θεοτόκου = 8. Sept.

14. September; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ὑψώσεως, 273 εἰς τὴν ὑψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, 308 ἡ ὑψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ:

α) Exod. 15₂₂₋₁₆¹

β) Prov. 3₁₁₋₁₈

γ) Is. 60₁₁₋₁₆.

Sim. schreibt nur die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den Donnerstag der 1. Fastenwoche „von der Mitte an“ (ἀπὸ τὸ μέσον, vgl.

13. Sept.), für die dritte auf die 2. Abendlektion des Karsamstags ἀπὸ τὸ μέσον, vgl. oben S. 35. 40 die Bemerkungen zur 1. Fastenwoche und zum Karsamstag | 273 schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) dritte Epiphania-Lektion, 2) Donnerstag der 1. Fastenwoche, 3) zweite Karsamstags-Lektion | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

26. September; 308 ἡ μετέστασις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3₂₁—4₆¹

β) Ioh. I 4₁₁—16

γ) Ioh. I 4₂₀—5₅.

Dieselben Lektionen haben Sim. 273 an dem in 308 fehlenden S. Mai.

11. Oktober; 308 τῇ παραμονῇ τῆς μνήμης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης ζ' συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ τὸ δεῦτερον (787 n. Chr.):

α) Exod. 25₁. 8—21

β) Reg. III 6₂₀—31 (der stärker umgebildete erste Vers lautet φκοδόμησεν ὁ βασιλεὺς Σαλομών οἶκον τῷ κυρίῳ καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον κέδρινον κατὰ πρόσωπον τοῦ θαβήρ. καὶ περιέσχεν αὐτὸ χρυσίῳ)

γ) Ez. 40₁—2. 41₁¹. 16²—25¹.

26. Oktober; 308 τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δημητρίου καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου σεισμοῦ:

α) Is. 63₁₅—64₅¹

β) Ier. 2₁—12

γ) Ier. 3₂₂—24¹. 25. <48. 53. 4². 32.>

Das große Erdbeben fand in Konstantinopel im Jahre 740 statt, s. Nilles I, S. 308 | Die 3. Lektion bricht in 308 infolge Ausfalls eines Blattes mit ἐπεχάλυ- Ier. 3₂₅ ab. Die Fortsetzung entnehme ich der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, die auf den später vorgesetzten Papierblättern gerade mit dem 26. Okt. beginnt. Daß 308 dieselbe Fortsetzung gehabt hat, ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie zu dem in 308 zur Verfügung stehenden Raume vorzüglich paßt.

8. November (Michaelstag, s. Nilles I, S. 319):

α) Ios. 5₁₃—15

β) Iud. 6₂¹. 7¹. 11—24¹

γ) Dan. 10.

Die Überschrift und der Anfang der 1. Lektion fehlen in 308 wegen des oben erwähnten Ausfalls eines Blattes, der Text setzt erst mit αὐτῷ δέσποτα Ios. 5₁₄ wieder ein. Ios. 5₁₃ gebe ich als Anfang nach den gedruckten Menäen an.

13. November; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χροσοστόμου:

α) Prov. 10⁷¹. 6¹. 3¹²⁻¹⁴. 15[†]. 16^a. 8⁶¹. 34[†]. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5-9. 22²¹¹. 19¹. 15⁴²

β) Prov. 10³¹¹. 32¹. 11²². 4². 7¹. 19¹. 13^{2†} (vgl. Os. 10¹²). 9¹. 8^{17†}. 15²¹. 14³³¹. 22¹¹¹. Eccl. 8¹¹. Sap. 6¹³. 12². 14¹. 15²⁻¹⁶¹. 7³⁰². 8²²¹. 3²⁻⁴. 7²⁻⁸. 9[†]. 17[†]. 18[†]. 8²¹²⁻⁹³¹. 9⁴⁻⁵¹. 10. 11². 14

γ) Prov. 29²¹. Sap. 4¹². 14¹. 6¹¹. 17¹. 18[†]. 21². 22[†]. 7¹³². 16[†]. 23¹. 26[†]. 27². 29. 10⁹. 10[†]. 12. 7³⁰². 18². 21¹. 10-11¹. 12[†]. 13-16¹. 17. 19-21. 22[†]. 23[†]. 16¹³¹. Sir. 2¹¹². Sap. 16⁸². Sir. 2¹¹¹. Prov. 3³⁴²¹.

Man findet diese zusammengefügten Lektionen auch in den gedruckten Menäen und kann sie dort bequemer im Zusammenhange lesen. Bei der zweiten Lektion hat 308 wie das Menäum die Überschrift Σοφίας Σολομῶντος, obwohl der erste Teil der Lektion aus den Prov. stammt; ebenso auch beim 1. und 27. Jan.

21. November; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς ἐν τῷ ναῷ εἰσόδου αὐτῆς:

α) Exod. 40¹⁻³. 4[†]. 5. 7. 9. 14. 23-29

β) Reg. III 8¹⁻⁷. 9¹. 10-11

γ) Ez. 43²⁷⁻⁴⁴⁴¹.

Die dritte Lektion ist nicht ausgeschrieben, es wird auf den 8. Sept. verwiesen.

1. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς κατὰ σάρκα ὀκταημέρου περιτομῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου:

α) Gen. 17¹²⁻¹⁴

β) Prov. 8²²⁻³⁰

γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

Der Verweis auf die 2. Lektion des 13. Nov. findet sich in der Hs. selbst.

25. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου:

α) Ier. 14-6. 9². 7². 8² (aber 8² frei umgestaltet διὰ μετὰ σοῦ εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας βυόμενός σε καὶ σώζων σε ὁ θεὸς ὁ ἅγιος Ἰσραήλ)

β) Sap. 4⁷⁻¹⁵

γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

308 verweist für die zweite Lektion auf den 1. Sept., für die dritte auf den 13. Nov.

27. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χροσοστόμου:

- α) Prov. 10⁷¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
 β) Prov. 29²¹ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.
 γ) Sap. 4⁷. 16¹. 17¹. 19²—5⁷.

Die Reliquien des Johannes Chrysostomus wurden im Jahre 438 nach Konstantinopel gebracht, s. Nilles I, S. 82 | 308 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den 13. Nov.

2. Februar; Sim. ἡ παραμονὴ τῆς ὑπαπαντῆς, 308 ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

Sim. verweist auf die κοίμησις τῆς θεοτόκου = 15. Aug., folglich

- α) Gen. 28₁₀₋₁₇
 β) Ez. 43₂₇₋₄₄¹
 γ) Prov. 9₁₋₁₁.

308 hat ganz andere Lektionen:

- α) Exod. 12₅₁₋₁₃¹. 13₁₀₋₁₂¹. 14—16¹, dann ein ganz freies Exzerpt aus Lev. 12, ferner Num. 8₁₆¹ und ein freies Exzerpt aus Num. 3₁₂₋₁₃ (ebenso wie in den gedruckten Menäen)
 β) Is. 19₁. 3¹. 4¹. 5. 12. 16. 19—21 (= 3. Lektion der gedruckten Menäen)
 γ) Is. 35₁². 2²—6⁽¹⁾. 10¹. 9². 10¹. 10³. 12₆.

In der 3. Lektion schreibe ich „6⁽¹⁾“, weil der Schluß des Verses in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, und, obwohl dies in unseren Aufzeichnungen nicht vermerkt ist, vielleicht auch in 308 fehlt.

17. März; 308 μνήμην ἐπιτελοῦμεν τοῦ σεισμοῦ:

πρωτῇ : Is. 63₁₅₋₆₄¹. 64₈₋₉

ἐσπέρας: die auf den Tag fallende Gen.-Lektion

Dan. 9₁₅₋₁₉.

Dies Erdbeben findet sich nicht bei Nilles, wohl aber in dem von A. Dmitrievskij herausgegebenen konstantinopolitanischen Typikon aus dem IX./X. Jahrh. (Opisanie liturgičeskich rukopisej 1 [Kiev 1895], S. 55). Dmitrievskij führt in der Anmerkung auch zwei Jerusalemer Hss. an, die es gleichfalls haben und dieselben Lektionen angeben wie 308 | Die Anweisung für die erste Abendlektion heißt in der Hs.: ἐσπέρας δὲ εἰς τὴν αὐτὴν ἡμέραν τοῦ μηνὸς μετὰ τῆν εἰσοδὸν τῶν ἱερῶν ἀναγνώσκειται τὸ τῆς Γενέσεως ἀνάγνωσμα οἷον φθάσει τὴν ἡμέραν. Die Feier des 17. März ist offenbar keine größere Feier, da sonst die alttestamentlichen Lektionen am Vorabend gelesen werden müßten, sondern sie verbindet sich mit dem Wochengottesdienst der Fastenzeit, in die der Tag ja immer fallen muß, und hat nur zur Folge, daß die Morgenlektion aus Is., die sonst auf den Tag fallen würde, durch Is. 63₁₅ ff. (auch am 26. Oktober, dem Tage des großen Erdbebens, gelesen), und die sonst vorgeschriebene Abendlektion aus den Prov. durch Dan. 9₁₅ ff. ersetzt wird. Die Voraussetzung dabei ist natürlich, daß der 17. März auf einen der

Wochentage von Montag bis Freitag fällt; wie man verfuhr, wenn er auf einen Samstag oder Sonntag fiel, weiß ich nicht.

25. März; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ εὐαγγελισμοῦ, 273. 308 ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς (+ ὑπεραγίας 308) Θεοτόκου:

α) Exod. 31²—8¹

β) Prov. 8₂₂—30, aber in Sim. ist dies die 3. Lektion.

Dazu kommt in Sim. als 2. Lektion: Gen. 18₁—10¹

„ „ „ 273 „ 3. „ : Ez. 43₂₇—44₄¹

„ „ „ 308 „ 3. „ : Prov. 9₁—11.

308 verweist für die 3. Lektion auf den 8. Sept.

8. Mai; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, 273 τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3₂₁—4₆¹

β) Ioh. I 4₁₁—16

γ) Ioh. I 4₂₀—5₅.

In 308 fehlt dieser Tag, aber dieselben Lektionen hat 308 an dem 26. Sept., der umgekehrt in den beiden anderen Hss. fehlt.

11. Mai; 308 τῇ παραμονῇ τῶν γενεθλίων τῆς πόλεως:

α) Is. 54₉—10¹. 11²—15

β) Is. 61₁₀²—62₅ (Verweis auf Karsamstag)

γ) Is. 65₁₈²—20¹.

Der bis Bl. 185 reichende alte Bestand von 308 (XIII. Jahrh.) bricht in der 1. Lektion ab, alles Folgende ist im XVI. Jahrh. ergänzt (in einer Kolumne, während die alte Hs. zwei Kolumnen hat). Mit dem, was vom 11. Mai fehlte, hat der Ergänzer die Vorderseite von Bl. 186 und die ersten Zeilen der Rückseite gefüllt; den Rest der Rückseite und die ganze Vorderseite des folgenden Blattes läßt er frei und beginnt den 24. Juni erst auf Bl. 187b. Danach scheint es, als ob er daran gedacht hätte, hier später noch einen Tag einzuschalten, etwa den 21. Mai, den einzigen Tag, für den die gedruckten Menäen in dieser Zeit noch alttestamentliche Lektionen vorschreiben (s. unten S. 58). Der Ergänzer führt den Kalender richtig zu Ende; das will allerdings nicht viel besagen, da die strenge Disposition dieses Lektionars keinen Zweifel übrig ließ. Ob das Ergänzte dem Verlorenen völlig gleich, ist fraglich; in einer, allerdings unwesentlichen, Kleinigkeit jedenfalls nicht: die Verweisungsformel lautet im alten Bestande *ζητεῖ εἰς*, in der Ergänzung aber dreimal *προεγράφη* oder *προεγράφησαν τὰ τοιαῦτα ἀναγνώσματα* (16. Juli) neben zweimaligem *ζητεῖ*. Vgl. auch oben S. 34 die Bemerkung zur Woche vor der eigentlichen Fastenzeit.

24. Juni; 308 (Ergänzung) τῇ παραμονῇ τοῦ γενεσίου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου:

- α) Gen. 17¹⁵⁻¹⁹¹. 18¹¹⁻¹⁴¹. 21¹[†]. 2. 4-8
 β) Iud. 13²⁻⁵¹. 6¹. 7-8. 13-14¹. 17-18. 21¹
 γ) Is. 40¹⁻³. 9¹. 41¹⁷²-18. 45⁸¹. 48²⁰²-21¹. 54¹.

29. Juni; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, 273. 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων (+ καὶ πανευφύμων 273) ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου:

- α) Petr. I 1³⁻⁹
 β) Petr. I 1¹³⁻¹⁹
 γ) Petr. I 2¹¹⁻²⁴¹.

16. Juli; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων χλ' πατέρων τῶν ἐν Καλχηδόνι, 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων πατέρων τῆς τετάρτης (Hs. δ⁷⁵) συνόδου:

Beide Hss. verweisen auf den Sonntag vor Pfingsten, folglich

- α) Gen. 14¹⁴⁻²⁰¹
 β) Deut. 1⁸⁻¹¹. 15-17¹
 γ) Deut. 10¹⁴⁻¹⁸. 20-21.

Das Datum ist nur in 308 angegeben, in Sim. fehlt es nicht nur bei diesem, sondern auch bei den benachbarten Festen, s. oben S. 43.

20. Juli; 308 (Ergänzung) τοῦ ἁγίου προφήτου Ἡλιοῦ (so die Hs.):

- α) Reg. III 17
 β) Reg. III 18¹. 17-27¹. 29-36. 37²-40. 41[†]. 44². 42². 45². 19¹.
 2[†]. 3-4¹. 5-10. 15¹. 16²
 γ) Reg. III 19¹⁹[†]. 20¹. 21². IV 2¹⁻². 7-14.

Das Datum ist in der Hs. nicht angegeben. Siehe Nilles I, S. 218.

6. August; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς μεταμορφώσεως, 273. 308 (Ergänzung) ἡ μεταμόρφωσις τοῦ κυρίου (+ καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος 308) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

- α) Exod. 24¹²⁻¹⁸
 β) Exod. 33¹¹⁻²³. 34⁴²-6. 8
 γ) Reg. III 19³²-4¹. 5-9¹. 11-13¹. 15¹. 16².

Sim. verweist für die 2. Lektion auf die 2. Lektion = 1. Abendlektion des Karfreitags. Der Karfreitag fehlt in Sim. infolge einer größeren Lücke; die übrigen Hss. haben dort nur Exod. 33¹¹⁻²³, nicht auch 34⁴²-6. 8.

15. August; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, 273 ἡ κοίμησις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου:

- α) Gen. 28¹⁰⁻¹⁷
 β) Ez. 43²⁷⁻⁴⁴⁴¹
 γ) Prov. 9¹⁻¹¹.

In 308 (Ergänzung) fehlt dieser Tag; die drei Lektionen hat 308 am 8. Sept. | In Sim. bricht die 2. Lektion mit Ez. 443 ab; es folgt eine Lücke, in der nicht nur der Schluß des 15. August, sondern auch noch der 1. Sept. gestanden haben muß, s. oben S. 43 | 273 verweist für alle drei Lektionen auf den 8. Sept.

29. August; 308 (Ergänzung) ἡ ἀποτομή τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ τιμίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ:

α) Is. 40₁—3. 9¹ etc. = 3. Lektion des 24. Juni

β) Mal. 3₁—3¹. 5[†]. 6. 7[†]. 12¹. 18[†]. 17[†]. 46. 4—5

γ) entweder Sap. 4₇ etc. = 3. Lektion des 27. Jan.

oder Prov. 29₂¹ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.

308 (Ergänzung) verweist für die 1. Lektion auf den 24. Juni, für die beiden Texte der 3. Lektion auf den 13. Nov. Aber Sap. 4₇ etc. kommt in keiner der bisher benutzten Quellen am 13. Nov. vor. Es ist also die Frage, ob der Ergänzter von 308 eine andere Praxis voraussetzt, oder aus Versehen für beide Texte auf den 13. Nov. verwiesen hat.

Kap. II. Die alttestamentlichen Lektionen in den gedruckten Ausgaben des Triodion, des Pentekostarion, der Menäen und des Anthologion.

Die alttestamentlichen Lektionen finden sich nicht nur in den Lektionaren, sondern auch in anderen liturgischen Büchern, besonders im Triodion, Pentekostarion und den Menäen, sowie im Anthologion. Hier sind sie allerdings mehr in der großen Masse des liturgischen Materials versteckt, weshalb ich diese Werke in mein Verzeichnis der griechischen Hss. des A. T. nicht aufgenommen habe. Aber für den ersten Anfang der Arbeit auf diesem Felde bieten gerade diese größeren Werke einen unverkennbaren Vorteil darin, daß sie öfter gedruckt und daher ziemlich leicht zugänglich sind. Daher habe ich seinerzeit die Arbeit mit der Exzerpierung jener größeren Werke begonnen und will auch hier kurz über ihr Verhältnis zu den Lektionaren berichten, da sie anderen, die sich mit diesen Studien beschäftigen wollen, gleichfalls als Ausgangspunkt dienen können. Zunächst aber einige Worte zur Orientierung über das Wesen dieser Werke.

Im Gottesdienst kehren gewisse Bestandteile, z. B. die Meßgebete, während des ganzen Jahres oder während eines bestimmten Teiles des Jahres regelmäßig bei derselben Gelegenheit in derselben Weise wieder, während andere Bestandteile, z. B. die meisten Gesänge und die Lektionen, an einzelne Tage gebunden sind. Dementsprechend gibt es zwei Hauptarten liturgischer Bücher:

die einen, wie das Euchologion und das Horologion, enthalten die regelmäßig wiederkehrenden, die anderen, zu denen auch die uns angehenden Bücher gehören, die je nach den Tagen wechselnden Bestandteile des Gottesdienstes. Jeder Tag hat nun aber, genau genommen, eine doppelte gottesdienstliche Feier: 1) als Tag des beweglichen, 2) als Tag des unbeweglichen Kirchenjahres. Das bewegliche Kirchenjahr hängt von Ostern ab; jeder Tag des Jahres hat als der soundsovielte Tag vor oder nach Ostern seinen besonderen Gottesdienst. Das unbewegliche Kirchenjahr ist das Kalenderjahr; jeder Tag desselben ist dem Gedächtnis des Herrn, der Gottesmutter oder eines Heiligen gewidmet und hat infolgedessen wiederum seinen besonderen Gottesdienst¹⁾. Die beiden Gottesdienste müssen miteinander verbunden werden; wie dies zu geschehen hat, gibt in schwierigen Fällen (ἀπορούμενα) das Typikon an. Alle wechselnden Bestandteile dieser beiden Gottesdienste mit Ausnahme der Psalmen, neutestamentlichen Lektionen und Heiligenlegenden, die man dem Psalter, dem Εὐαγγέλιον und Ἀπόστολος und dem Synaxar entnimmt²⁾, sind nun in den uns angehenden liturgischen Büchern zusammengestellt. Und zwar enthält das Triodion jene wechselnden Bestandteile für das bewegliche Kirchenjahr vom Sonntag vor Septuagesimae, mit dem man sich auf die Fastenzeit vorzubereiten beginnt (vgl. unten Kap. V § 7), bis zum Karsamstag, und das Pentekostarion die Fortsetzung bis zum Sonntag nach Pfingsten; die weitere Fortsetzung bis zum Beginn der nächsten Fastenzeit findet sich im Oktoechos (Ὀκτώηχος, auch Παράκλητικὴ genannt), doch kommt dies Buch für uns nicht in Betracht, da es keine alttestamentlichen Lektionen enthält. Andererseits enthalten die Menäen und das Anthologion, das ein Auszug aus ihnen ist, eben jene wechselnden Bestandteile für die zwölf Monate des unbeweglichen Kirchenjahres von September bis August. Hier haben wir also eine ganz strenge Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen, während das von mir zugrunde gelegte Lektionar 308, das im ganzen ebenso schied, doch die beiden unbeweglichen Christfeste Weihnachten und Epiphania nach alter Praxis am Anfange hat stehen lassen³⁾. Demnach findet man

1) Dementsprechend hat auch jeder Tag doppelte neutestamentliche Lektionen, vgl. Gregory, der S. 343—364 die Lektionen für das bewegliche, S. 365—386 für das unbewegliche Jahr angibt.

2) Doch finden sich in den Venediger Ausgaben der Menäen auch die Heiligenlegenden.

3) Vgl. oben S. 31 und 42f. Es gibt jedoch, wie ich S. 32 gezeigt habe, auch Lektionare, welche die Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen streng durchführen.

- 1) Weihnachten und Epiphanias in den Menäen des Dezember und Januar (und im Anthologion),
- 2) die Fastenzeit im Triodion,
- 3) die Pfingstzeit im Pentekostarion,
- 4) die unbeweglichen Feste in den Menäen der zwölf Monate von September bis August (und im Anthologion).

Da diese Werke in ihren Lektionen im großen und ganzen mit den Hss. des Lektionars übereinstimmen, ist es nicht nötig, hier nochmals alle Lektionen aufzuzählen. Ich kann mich darauf beschränken, die Unterschiede namhaft zu machen.

Benutzt sind folgende Ausgaben: Triodion Venedig 1636 und Rom 1879, Pentekostarion Ven. 1634 und Rom 1883, Menäen Ven. 1612—1648¹⁾ und Rom 1888—1901, Anthologion Ven. 1630. Das Anthologion erwähne ich nur, wo es von den Menäen abweicht.

1) Weihnachten und Epiphanias (vgl. S. 32f.).

Weihnachten und Epiphanias haben dieselben Lektionen wie im Lektionar, aber den eigentlichen Festtagen gehen vorbereitende Tage mit alttestamentlichen Lektionen voraus:

Sonntag vor Weihnachten (Gedächtnis aller alttestamentlichen Väter):

$$\left. \begin{array}{l} \alpha) \text{ Gen. } 14_{14-20}^1 \\ \beta) \text{ Deut. } 18-11. 15-17^1 \\ \gamma) \text{ Deut. } 10_{14-18. 20-21} \end{array} \right\} = \text{Sonntag vor Pfingsten (s. oben S. 44).}$$

24. Dez. Tag vor Weihnachten (oder, wenn der 24. Dez. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

$$\begin{array}{l} \omega\rho\alpha \text{ πρώτη} : \text{Mich. } 5_2-4 \\ \text{„ } \tauρίτη : \text{Bar. } 3_{36-44} \\ \text{„ } \xiκτη : \text{Is. } 7_{10-16}^1. 8_1-4. 8^2-10 \\ \text{„ } \epsilonννάτη : \text{Is. } 9_6-7. \end{array}$$

5. Jan. Tag vor Epiphanias (oder, wenn der 5. Jan. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

$$\begin{array}{l} \omega\rho\alpha \text{ πρώτη} : \text{Is. } 35 \\ \text{„ } \tauρίτη : \text{Is. } 1_{16-20} \\ \text{„ } \xiκτη : \text{Is. } 12_3-6 \\ \text{„ } \epsilonννάτη : \text{Is. } 49_8-15. \end{array}$$

Vor den großen Festen Weihnachten, Epiphanias und Ostern werden „große Horen“ gehalten, aber immer nur an einem Wochentage (Montag bis Freitag), nie an einem Samstag oder Sonntag, also nicht am Karsamstag,

1) Ich benutzte zwei Exemplare der Göttinger Universitäts-Bibliothek. Das eine ist zusammengestellt aus Drucken der Jahre 1612. 1614. 1624—1626. 1628, das andere aus Drucken der Jahre 1624—1629. 1648.

sondern am Karfreitag, und ebenso am Freitag vor Weihnachten und Epiphanias, wenn der diesen Festen unmittelbar vorangehende Tag ein Samstag oder Sonntag ist. Die großen Horen sind Tagesdienst, sie werden gehalten morgens 6 Uhr (*ὥρα πρώτη*, Prim), 9 Uhr (*ὥρα τρίτη*, Terz), mittags 12 Uhr (*ὥρα ἕκτη*, Sext) und nachmittags 3 Uhr (*ὥρα ἐνάτη*, Non). Jede Hore wird durch den Gesang von drei ganzen Psalmen eingeleitet, später folgt jedesmal eine Propbeten-, eine Apostel- und eine Evangelienlektion. Übrigens sind die in den großen Horen gelesenen Prophetenlektionen durchaus nichts Neues, sondern einfach aus den Lektionen für Weihnachten, Epiphanias, Gründonnerstag und Karfreitag wiederholt. — Die Lektionen für die großen Horen vor Epiphanias (aber nicht die übrigen) finden sich auch in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275; die ersten drei sind dieselben wie im Menäum, aber für die *ὥρα 8'* ist nicht Is. 49⁸—15, sondern Is. 55 vorgeschrieben; auch diese Lektion ist von Epiphanias berübergenommen.

2) Fastenzeit (vgl. S. 34—42).

Hier haben wir dieselben Tage wie im Lektionar. Es ist nur wenig zu bemerken:

Erste Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: Prov. 2 ganz statt 2₁—2₁⁽¹⁾.

Fünfte Fastenwoche, Dienstag:

1. Lektion: Is. 40₁₈—31¹ = Sim. 272. 273. 805 (nicht Is. 40₁—2. 9—31¹ = 308).

Fünfte Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: In Prov. 15₂₀—16₉ hat die Venediger Ausg. des Triodion ebenso wie das Lektionar die beiden Verse 16₈. 9 hebräischer Zählung am Schluß der Lektion, während die römische Ausg. sie ebenso stellt wie Swete.

Fünfte Fastenwoche, Donnerstag:

3. Lektion: Prov. 16₁₇²—17₁₇¹ statt 16₁₇²—33.

Karwoche, Freitag:

ὥρα πρώτη: Zach. 11₁₀—13 (= 272. 273 *πρωτή*, s. oben S. 39)

„ *τρίτη* : Is. 50₄—11

„ *ἕκτη* : Is. 52₁₃—54₁

„ *ἐνάτη*: Ier. 11₁₈—12₅¹. 12₉²—11¹. 14—15

ἐσπέρας: = Lektionar.

Karsamstag, *ἐσπέρας*:

1. Lektion: Gen. 1₁—13 statt 1₁—5

6. Lektion: Exod. 13₂₀—15₁₉ statt 13₂₀—15⁽¹⁾

15. Lektion: Dan. 3₁—56 statt 3₁—51.

Am Mittwoch der 1. Fastenwoche und am Donnerstag der 5. Fastenwoche verlängert das Triodion die Prov.-Lektionen, um genauen Anschluß an die folgenden Prov.-Lektionen, die mit 31 resp. 17₁₇² beginnen, herzustellen.

Ebenso verlängert es am Karsamstag die Dan.-Lektion, um sie an den mit 357 beginnenden Odenvortrag anzuschließen, wie dies ähnlich schon das Lektionar 273 getan hatte (s. oben S. 42 Z. 2 ff.). Auch nimmt das Triodion bei der Exod.-Lektion des Karsamstags die Ode 151⁹—19, die auch im Lektionar folgt, dort aber nicht zur Lektion gehört, zu dieser hinzu. Endlich verlängert es noch die Gen.-Lektion des Karsamstags, sodaß sie ebenso lang wird wie zu Weihnachten, Epiphantias und am Montag der 1. Fastenwoche | Dagegen hat das Triodion am Dienstag der 5. Fastenwoche denselben Is.-Text wie die meisten Hss. des Lektionars ohne die Erweiterung von 308 | Am Mittwoch der 5. Fastenwoche korrigiert erst die römische Ausg. des Triodion die Stellung der Verse nach der Sixtina. Auch sonst korrigiert die römische Ausg. öfter nach der Sixtina, z. B. läßt sie die oben S. 39 beim Mittwoch der Karwoche erwähnten Zusätze zu den heiden Abendlektionen fort, während die Venediger Ausg. sie ebenso hat wie die Hss. des Lektionars | Über die großen Horen am Karfreitag s. oben S. 54 f. Die für sie vorgeschriebenen Lektionen finden sich sämtlich auch im Lektionar am Gründonnerstag und Karfreitag, s. oben S. 39.

3) Pfingstzeit (vgl. S. 44 f.).

Das Pentekostarion stimmt ganz mit dem Lektionar überein. Die nur in Sim. vorkommenden Lektionen für den Vorabend des Pfingstmontags hat es nicht.

4) Unbewegliche Feste (vgl. S. 45 unten — 52).

Hier finden sich die meisten Unterschiede. Vor allem kommen, wenn man alles zusammenrechnet, 11 Tage, die ich durch einen vorgesetzten Stern kennzeichne, neu hinzu. Umgekehrt fehlen der 17. März und der 11. Mai (beide nur in 308 vorhanden). Das Erdbeben des 17. März wird im Menäum überhaupt nicht erwähnt. Am 11. Mai hat zwar auch das Menäum das Gedächtnis der γενέθλια τῆς Κωνσταντινουπόλεως, aber ohne größere Vorabendfeier mit alttestamentlichen Lektionen. Übrigens ist trotz der hinzukommenden Tage und anderer Unterschiede die Zahl der neu hinzukommenden Lektionen selbst gar nicht groß, da manche Lektionen sich einfach wiederholen.

Der Gegenstand der Feier der einzelnen Tage wird in den Menäen sachlich ebenso angegeben wie in den Lektionaren, nur in der Formulierung finden sich ähnliche Unterschiede wie schon zwischen den verschiedenen Lektionaren selbst. Ich führe die abweichenden Formulierungen nicht an. Nur wo ein Tag neu hinzukommt, gebe ich den Gegenstand der Feier an, jedoch nicht wörtlich nach den Ausgaben, sondern in verkürzter Fassung.

1. September:

- α) Is. 61₁—10¹
β) Lev. 26₃—5 etc. } = 308 (nicht = 273).

11. Oktober (aber nur wenn dieser Tag ein Sonntag ist, sonst am folgenden Sonntag):

- α) Gen. 14₁₄—20¹
β) Deut. 1₈—11. 15—17¹
γ) Deut. 10₁₄—18. 20—21 } = Sonntag vor Pfingsten (statt Exod. 25₁. 8—21. Reg. III 6₂₀—31. Ez. 40₁—2. 41₁¹. 16²—25¹).

26. Oktober:

- α) zu Is. 63₁₅—64₅¹ ist noch 64₈—9 hinzugefügt
γ) Sap. 3₁—9 statt Ier. 3₂₂—24¹. 25. 48. 53. 4². 22.

8. November:

- γ) Anthol.: Is. 14₇—20¹ statt Dan. 10 (aber Men. = Lektionar).

*5. Dezember, Σάββα τοῦ ἡγιασμένου:

- α) Sap. 3₁—9
β) Sap. 5₁₅—6₃¹
γ) Sap. 4₇—15.

*6. Dezember, Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ θαυματουργοῦ:

- α) Prov. 10₇¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
β) Prov. 10₃₁—11₁₂
γ) Sap. 4₇—15.

*11. Januar, Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου }

*17. Januar, Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου } = Men. 5. Dez.

*20. Januar, Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου }

25. Januar:

- α) Prov. 10₇¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov. (statt Ier. 1₄—6. 9². 7². 8²).

Folglich sind im Men. die 1. und 3. Lektion des 25. Jan. mit den beiden ersten Lektionen des 13. Nov. identisch, aber die 2. Lektion des 25. Jan. (Sap. 4₇—15) findet sich am 13. Nov. nicht. Trotzdem verweist das Anthol. für alle drei Lektionen des 25. Jan. auf den 13. Nov.

27. Januar:

- γ) Prov. 10₃₁¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov. (statt Sap. 4₇. 16¹. 17¹. 19²—5₇).

*30. Januar, τῶν ἁγίων τριῶν ἱεραρχῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

- α) Deut. 1₈—11. 15—17¹
β) Deut. 10₁₄—18. 20—21
γ) Sap. 3₁—9.

Dies Fest der drei Hierarchen wurde nach Nilles I, S. 87 im Jahre 1081 oder 1084 eingeführt. Aber das genaue Datum steht nicht fest. Möglicherweise gehört das Fest schon dem X. Jahrh. an, s. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire (1907), S. 25 f., besonders S. 25 Anm. 2.

2. Februar:

- α) Exod. 12₅₁—13₃¹ etc. = 308 (nicht = Sim.)
- β) Is. 6₁—12 (gegen Sim. und 308)
- γ) Is. 19₁ etc. = 308 zweite Lektion (nicht = Sim.).

17. März (nur in 308 vorhanden) fehlt.

25. März:

- α) Gen. 28₁₀—17
 - β) Ez. 43₂₇—44₄¹
 - γ) Prov. 9₁—11
- } = 8. Sept.

Die erste Lektion kommt in den Lektionar-Hss. am 25. März nicht vor, die zweite findet sich in 273 als dritte, die dritte findet sich in 308 ebenso.

*26. März, ἡ σύναξις τοῦ ἀρχιστρατήγου Γαβριήλ:

- α) Exod. 31²—8¹
 - β) Prov. 8₂₂—30
- } = Lektionar 25. März
- Eine dritte Lektion fehlt.

*23. April, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ τροπαιοφόρου Γεωργίου:

- α) Is. 43₉—14¹
- β) Sap. 3₁—9
- γ) Sap. 5₁₅—6₃¹.

11. Mai (nur in 308 vorhanden) fehlt.

*21. Mai, Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης:

- α) Reg. III 8₂₂—23¹. 27²—30
- β) Is. 61₁₀²—62₅
- γ) Is. 60₁—16.

24. Juni: s. unten 29. Aug.

20. Juli nach dem Anthol.:

- α) Reg. III 17₁—7
 - β) Reg. III 18₄₁—42. 45. 19₁¹. 2—4¹. 5—8
 - γ) Reg. IV 2₂. 6²—14
- } Verkürzung der sonst überlieferten Lektionen.

*25. Juli, κοίμησις τῆς ἁγίας Ἀννης:

Nur das Venediger Men. hat Lektionen und zwar dieselben wie am 5. Dez. (Men.), jedoch die beiden ersten in umgekehrter Reihenfolge.

*27. Juli, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ ἱαματικοῦ Παντελεήμονος: = Menäum 23. April.

29. August:

- α) zwischen Is. 40¹—3 und 9¹ ist noch 4. 5[†] hinzugefügt
 γ) Sap. 47. 16¹. 17¹. 419²—57, also die erste der beiden
 Lektionen, welche 308 zur Wahl stellt.

Is. 40¹—3. 9¹ etc. kam schon am 24. Juni vor; dort stimmen das Venediger Men. und das Anthol. mit dem Lektionar überein, während das römische Men. auch dort 4. 5[†] hinzufügt.

Außerdem ist noch zu erwähnen: 1) Nur das römische Men. verlängert die Lektionen aus Ioh. I 3—5 am 8. Mai (aber nicht am 26. September) so, daß sie genau aneinander anschließen, vgl. über ähnliche Verlängerungen oben S. 55 Z. 3 v. u.—S. 56 Z. 3 v. o.
 2) Am 16. Juli sind zu den Vätern des 4. ökumenischen Konzils die Väter des 1.—3., 5. und 6. Konzils hinzugefügt, verraten sich aber schon durch ihre Stellung hinter den Vätern des 4. Konzils als sekundär. Das Fest selbst erscheint im Venediger Men. und im Anthol. wie im Lektionar beim 16. Juli, jedoch bloß als Anhang mit der Bemerkung, daß es am 16. Juli nur dann gefeiert wird, wenn er auf einen Sonntag fällt, sonst dagegen an dem Sonntag, welcher in die Zeit vom 13.—19. Juli fällt¹⁾, d. h. an demjenigen vorangehenden oder folgenden Sonntag, welcher dem 16. Juli zeitlich am nächsten steht. Hieraus hat das römische Men. die Konsequenz gezogen und das Fest dem 13. Juli angehängt, da es schon an diesem Tage gefeiert werden kann.

Kap. III. Alttestamentliche Lektionen in Jerusalem.

Anton Baumstark hat in seinem Aufsatz über das Alter der Peregrinatio Aetheriae im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 62—64, wie auch in früheren Schriften (s. ebenda S. 62 Anm. 4), nachdrücklich auf das laut Überschrift²⁾ aus Jerusalem stammende altarmenische Lektionar, dessen Inhalt F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (1905), S. 516—527 angegeben hat³⁾, „als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts“ hingewiesen. Derselbe hat ebenda S. 64 das von A. S. Lewis in *Studia*

1) Nur das Venediger Men. hat diese genaue Angabe. Das Anthol. sagt ungenau: τῇ πρώτῃ ἐρχομένῃ κυριακῇ.

2) „A record of the assemblies which are held in Jerusalem“ etc. (Conybeare S. 516).

3) Conybeare gibt die Kapitel und Verse (ohne Rücksicht darauf, ob die Verse vollständig oder unvollständig vorhanden sind) nach der Revised English Version an. Ich habe diese Zitate nach Swete umgearbeitet. — Auf S. 507—516 handelt Conybeare über die Bezeugung und Überlieferung des Lektionars, das schon um 700 n. Chr. einen armenischen Kommentator gefunden hat.

Sinaitica 6 (1897, dazu ein Supplement 1907) herausgegebene syropalästinische Lektionar, welches gleichfalls auf jerusalemische Tradition zurückgeht, als Parallele herangezogen. Dazu kommt noch das bereits oben S. 40—42 dreimal zitierte Jerusalemer Typikon für die beiden Wochen vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern, welches A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 1—254 aus einer griechischen Hs. vom J. 1122 herausgegeben hat ¹⁾.

Diese drei Quellen gewähren uns einen interessanten Einblick in ein von dem bisher vorgeführten stark abweichendes Lektionssystem, welches lange neben jenem existiert und, wenn auch gewiß im wesentlichen stets auf Jerusalem und Palästina beschränkt, doch durch die armenische Übersetzung einen Einfluß auf eine räumlich weit entfernte Kirche ausgeübt hat. Dies System ist zweifellos sehr alt; gegen die von Baumstark gegebene Datierung wird sich kaum etwas einwenden lassen. Schon deshalb ist es wichtig. Aber besonders wichtig wird es für uns als Vergleichungsobjekt: Züge, die sich in diesem System ebenso finden wie in dem bisher vorgeführten, haben allen Anspruch darauf, für noch älter als die zweite Hälfte des V. Jahrh. gehalten zu werden. Daher gebe ich eine vollständige Übersicht auch über die alttestamentlichen Lektionen dieses Systems ²⁾.

Hierbei lege ich das altarmenische Lektionar zugrunde und stelle das meist unvollständigere syropalästinische Lektionar und das nur für die Karwoche in Betracht kommende griechische Typikon daneben. Die Inhaltsangabe des armenischen Lektionars beruht auf zwei Hss. (VIII./IX. und XIV. Jahrh.) und einem Kommentar aus der Zeit um 700 n. Chr. ³⁾; Lücken der älteren Hs., die aus der

1) Papadopoulos-Kerameus gibt dem Werke, dessen Anfang verloren gegangen ist, den Titel Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας. Ich behalte den mehrdeutigen Ausdruck „Typikon“ (vgl. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt. ² [1897] § 137) bei, bemerke aber, daß es mit dem gewöhnlich unter dem Namen Typikon gedruckten Werke (vgl. oben S. 53) nichts zu schaffen hat. Das „Jerusalemer Typikon“ gibt wie das Triodion und Pentekostarion eine vollständige Anweisung für den Gottesdienst der beiden Wochen; nur die Lektionen sind nicht ganz ausgeschrieben, sondern es ist bloß ihr Anfang und Schluß angegeben. In den Untertiteln wird diese Anweisung als τὰς (S. 99. 161) oder ἀκολουθία (S. 32. 147. 156. 189) oder τὰς καὶ ἀκολουθία (S. 108. 116) bezeichnet. Vgl. übrigens zu jener Verwendung des Ausdrucks „Typikon“ Th. Schermann im Katholik 92 (1912), S. 249: „Die zweite Gattung von Hss. sind die Typiken, in welchen nur Titel und Abschnitte der Bücher, die zur Verlesung kommen sollen, angegeben sind (ev. das Inzipit und Explicit)“.

2) Die in denselben Werken vorkommenden neutestamentlichen Lektionen lasse ich unberücksichtigt.

3) Als Zeit des Kommentars gibt Conybeare auf derselben Seite 508 zuerst „about A. D. 690“, dann „early in the eighth century“ an. Der Verfasser des Kommentars wurde nach S. 515 Z. 1 f. im Jahre 684 zum Bischof geweiht und starb um 714.

jüngeren ergänzt sind, zeige ich im Anschluß an Conybeare durch Winkelklammern < > an¹⁾; *Kursivdruck* bedeutet, daß auch der Kommentar die betreffende Lektion bezeugt. Bei den Lektionen des syropalästinischen Lektionars gebe ich in runden Klammern die Nummern an, mit welchen die Herausgeberin die Lektionen durchgezählt hat; syropalästinische Lektionen, die in den armenischen Lektionen desselben Tages keine Parallele haben, stelle ich an den Schluß des betreffenden Tages. Beim griechischen Typikon zitiere ich in runden Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe von Papadopoulos-Kerameus.

Vorabend von Epiphantias.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Gen. 1 ₁ —3 ₂₀	Gen. 1—3 (Nr. 60)
Is. 7 ₁₀ —18	Is. 7 ₁₀ —16 (Nr. 24)
Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₂ ²⁾	
Mich. 5 ₂ —8	Mich. 5 ₂ —5 (Nr. 25)
Prov. 1 ₁ —9	Prov. 1 ₁ —9 (Nr. 26)
<Is. 9 ₅ —7>	Is. 8 ₈ —11 (Nr. 27)
<Is. 11 ₁ —9>	Is. 12 (Nr. 35)
Is. 35 ₄ —8	
<Is. 40 ₁₀ —17>	
Is. 42 ₁ —7	
Dan. 3 ₁ —90	

Ion. (Nr. 88)

Nach dem armen. Lekt. fand der Gottesdienst am 5. Januar „in the Shepherd's hut“ statt und begann nachmittags 3 Uhr („at the ninth hour“). Das syropal. Lekt. hat in der Regel keine solchen Angaben | Im syropal. Lekt. steht Gen. 1—3 (Nr. 60) beim Montag der Karwoche, jedoch mit der Angabe, daß dieselbe Lektion am Karsamstag³⁾, zu Weihnachten und „am Tage der Weihe des Taufwassers“ gelesen wird. Ebenda erscheint Is. 12 (Nr. 35), getrennt von den Epiphantiaslektionen (Nr. 24—27), mit der Angabe „für die Weihe des Wassers“; daß auch hier das Taufwasser gemeint ist, folgt schon aus der sich anschließenden neutestamentlichen Lektion Cor. I 10₁—4 (2 ἡγιασµένον). Die Wasserweihe findet in der Epiphaniavigil statt, s. oben S. 33 | Das Buch Ionas (Nr. 88) steht im syropal. Lekt. beim

1) Die von Conybeare in den Anmerkungen mitgeteilten Überschüsse der jüngeren Hs. lasse ich unberücksichtigt, da sie zweifellos nicht dem aus Jerusalem übernommenen Lektionar angehören, sondern erst später in Armenien hinzugefügt sind. Vgl. unten S. 66 (Pfingsten) und Kap. V § 11 letzte Anmerkung.

2) Dies heißt wohl „bis 15₂₂ exclusive“, vgl. den Karsamstag, wo Conybeare „Exod. 14₂₄—15₂₁“ angibt. Ähnliche Ungenauigkeiten scheinen auch sonst vorzukommen.

3) Der Karsamstag steht in der Überschrift voran, aber nach der Anordnung des Lektionars steht die Lektion in Wirklichkeit beim Montag der Karwoche.

Karsamstag mit der Angabe „für die Vigilie von Epiphania (ἡμέρα = θεοφάνια) und Ostern“.

Neben Epiphania hat das syropal. Lekt. noch zwei andere Feste:

Weihnachten und Kalendae (ܡܕܝܢܐ).

Doch ist die Anordnung so verwirrt, daß man schon daraus auf Überarbeitung schließen kann: Nr. 23 Vorabend von Weihnachten, 24—27 Vorabend von Epiphania, 28. 29 Weihnachten, 30—33 Kalendae, 34 Vorabend der Kalendae, 35. 36 Wasserweihe (in der Epiphania-vigil). Unter den Kalendae kann man nach dem ganzen Zusammenhange des Lektionars wohl nur die Kalendae des Januar, also unser Nenjahr, verstehen; allerdings ist ihre Auszeichnung auffällig, weil das griechische Jahr sonst mit dem September beginnt. An alttestamentlichen Lektionen kommt für den Vorabend von Weihnachten nur Gen. 1—3 vor (Nr. 60, vgl. oben), für die Kalendae die vier Lektionen Is. 43¹⁵—21. 35¹—10. 40¹—8. 44²—7 (Nr. 30—33).

Quadragesima.

Für die Quadragesima gibt das armen. Lekt. zunächst 19 Lektionen für die Taufkandidaten. Es sind, wie Conybeare S. 518 Anm. e bemerkt, die Schrifttexte, an welche Cyrill von Jerusalem um die Mitte des IV. Jahrh. seine berühmten Katechesen angeknüpft hatte. Die Katechesen wurden offenbar alljährlich in der Quadragesima den Katechumenen, welche in der Ostervigil die Taufe empfangen sollten, vorgelesen und dabei jene Schrifttexte vorausgeschickt. Alt- und neutestamentliche Stücke wechseln ab; die alttestamentlichen sind Nr. 1) Is. 1¹⁶—20, 2) Ez. 18²⁰—23, 6) Is. 45¹⁷—25, 8) Ier. 39¹⁹—44, 9) Iob 38²—39, 12) Is. 7¹¹—8¹⁰, 13) Is. 53¹—54⁵, 15) Dan. 7¹³—27, 18) Ez. 37¹—14.

Dann folgen die Lektionen für die Gemeindegottesdienste:

Armen. Lekt.

Syropal. Lekt.

Erste Woche:

Mi. *Exod.* 1¹—2¹⁰

Ioel 1¹⁴—20

Ioel 1¹⁴—2¹¹ (Nr. 38)

Fr. *Deut.* 6⁴—7¹⁰

Iob 6²—7¹³

Is. 40¹—8

Zweite Woche:

Mo. *Reg. I* 1¹—2³

Prov. 1²—3³

Ier. 1¹—10

Di. *Reg. I* 1²³—2²⁶

Prov. 2¹—3¹⁰

Ier. 1¹¹—2³

Armen. Lekt.

Syropal. Lekt.

Mi. *Exod.* 2₁₁—2₂*Ioel* 2₁—1₁*Mich.* 4₁—7Do. *Reg. I* 3₂₁—4₁₈*Prov.* 3₁₁—4₁₃*Ier.* 2₃₁—3₁₆Fr. *Deut.* 7₁₁—8₁*Iob* 9₂—10₂*Is.* 40₉—17*Ioel* 2₁₂—20 (Nr. 40)

Dritte Woche:

Mi. *Exod.* 2₂₃—(3₁₅)*Ioel* (2₂₁)—3₂Fr. *Deut.* 8₁₁—9₁₀*Iob* 12₁—13₆*Is.* 42₁—8*Is.* 42₁₇—43₁₄ (Nr. 42)*Ioel* 2₂₁—27 (Nr. 43)

Vierte Woche:

Mi. *Exod.* 3₁₆—2₂*Ioel* 3₁—8Fr. *Deut.* 9₁₁—2₄*Iob* 16₂—17*Is.* 43₂₂—44₈*Deut.* 10₁₂—11₂₈ (Nr. 45)*Iob* 16. 17 (Nr. 46)*Is.* 42₅—10 (Nr. 47)

Fünfte Woche:

Mi. *Exod.* 4₁—2₁*Ioel* 3₉—2₁Fr. *Deut.* 10₁—1₅*Iob* 19₂—2₉*Is.* 45₁—1₃*Exod.* 8 (von wo an?)

—9 (Nr. 49)

Ioel 3₉—2₁ (Nr. 50)

Sechste Woche:

Mi. *Exod.* 4₂₁—5₃*Zach.* 9₉—1₆Fr. *Deut.* 11₁₀—2₅*Iob* 21*Is.* 46₃—47₄*Exod.* 10. 11 (Nr. 51)*Zach.* 9₉—1₅ (Nr. 52)*Deut.* 12₂₈—14₃ (Nr. 53)*Iob* 21 (Nr. 54)*Is.* 43₁₀—2₁ (Nr. 55)

Nach dem armen. Lekt. fanden alle Mittwochs- und Freitagsgottesdienste in der Sionskirche („in holy Sion“) statt (dieselbe Angabe [ܫܝܢ] hat das syropal. Lekt. heim Mittwoch und Freitag der 6. Woche), dagegen fand der Gottesdienst am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche in der Auferstehungskirche („in the holy Anastasis“) statt. Alle Gottesdienste

begannen nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“) | Im syropal. Lekt. fehlt infolge des Ausfalls zweier Blätter der Anfang und damit zugleich die Überschrift der Mittwochslectionen der 5. Woche; die erste der beiden Lektionen beginnt jetzt mit Exod. 8²². Infolge der Lücke läßt sich nicht bestimmen, ob diese Lektionen wirklich zum Mittwoch oder etwa zum Freitag der 5. Woche gehören; ich habe sie zum Mittwoch gestellt, weil sie den Mittwochslectionen des armen. Lekt. einigermaßen, den Freitagslectionen gar nicht entsprechen.

Karwoche.		
Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
Mo. Gen. 1 ₁ —3 ₂₀	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Gen. 1 ₁ —1 ₃ (S. 40) Prov. 1 ₂₀ —3 ₃ (S. 40) Is. 5 ₁ —7 (S. 40) Ez. 1 ₁ —20 (S. 42) Exod. 1 ₁ —20 (S. 43) Iob 1 ₁ —12 (S. 43) Gen. 2 ₄ —19 (S. 46) ¹⁾
Prov. 1 ₁ —9	Prov. 1 ₁ —9 (Nr. 61)	Is. 40 ₁ —8 (S. 46)
Is. 40 ₁ —8	Is. 40 ₁ —8 (Nr. 62)	Prov. 1 ₁ —20 (S. 46)
Di.		Exod. 19 ₁₀ —18 ¹ (S. 58) Prov. 2 ₁₃ —21 (S. 58) Os. 4 ₁ —6 ¹ (S. 58) Ez. 1 ₂₁ —2 ₁ ¹ (S. 60) Exod. 2 ₅ —10 (S. 60) Iob 1 ₁₃ —22 (S. 60 f.)
Gen. 6 ₉ —9 ₁₇	Gen. 6 ₉ —9 ₁₉ (Nr. 63)	Gen. 7 ₆ —8 ₂₁ ¹ (S. 63)
Prov. 9 ₁ —11	Prov. 9 ₁ —11 (Nr. 64)	Prov. 9 ₁ —11 (S. 63)
Is. 40 ₉ —17	Is. 40 ₉ —17 (Nr. 65)	Is. 40 ₉ —17 (S. 63)
Mi.		Prov. 3 ₂₇ —3 ₄ (S. 74) Os. 5 ₁₃ ² —6 ₃ (S. 74) Ez. 2 ₃ —3 ₃ (S. 76) Exod. 2 ₁₁ —22 (S. 77) Iob 2 ₁ —10 (S. 77)
Gen. 18 ₁ —19 ₃₀	Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (Nr. 66)	Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (S. 78)
Prov. 1 ₁₀ —19	Prov. 1 ₁₀ —19 (Nr. 67)	Prov. 1 ₁₀ —19 (S. 78)
Zach. 11 ₁₁ —14	Zach. 11 ₁₁ ² —14 (Nr. 68)	Zach. 11 ₁₁ ² —14 (S. 80)
Do. Gen. 22 ₁ —(18)	Gen. 22 ₁ —19 (Nr. 69)	Gen. 22 ₁ ² —19 (S. 94) Ier. 11 ₁₈ —12 ₁₅ (S. 95) ²⁾ Exod. 19 ₁₀ —19 (S. 97) Iob 38 ₁ ² —42 ₅ (S. 97 f.) ²⁾ Is. 50 ₄ —11 (S. 98)

1) Vgl. die erste Lektion dieses Tages im armen. und syropal. Lektionar.

2) In Wirklichkeit werden diese Lektionen nur aus Ier. 11₁₈—12₅¹, 12₉²—11¹, 14—15 und Iob 38₁²—21, 42₁—5 bestanden haben, vgl. oben S. 39. Das Typikon gibt stets nur den Anfang und Schluß der Lektionen an.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
		Exod. 30 ²² —33 (S. 100)
		Reg. I 16 ¹ —13 ¹ (S. 100)
〈Is. 61 ¹ —6〉	Is. 61 ¹ —11 (Nr. 70)	Is. 61 ¹ —6 (S. 100f.)
		Cant. 1 ² —4 ¹ (S. 101)
Fr. Zach. 11 ¹¹ —14	Zach. 11 ¹¹ ² —14 (Nr. 72)	Zach. 11 ¹⁰ —13 (S. 146)
		Zach. 13 ⁴ —9 (S. 148)
Is. 3 ⁹ —15	Is. 3 ⁹ ² —15 (Nr. 74)	Is. 3 ⁹ ² —15 (S. 148f.)
Is. 50 ⁴ —9	Is. 50 ⁴ —9 ¹ (Nr. 76)	Is. 50 ⁴ —9 ¹ (S. 150)
Am. 8 ⁹ —12	Am. 8 ⁹ —12 (Nr. 78)	Am. 8 ⁹ —12 (S. 150 Z. 24—26)
Is. 52 ¹³ —53 ¹)	Is. 52 ¹³ —53 (Nr. 80)	Is. 52 ¹³ —53 (S. 152)
〈Is. 63 ¹ —3〉	Is. 63 ¹ —7 ¹ (Nr. 82)	Is. 63 ¹ —6 (S. 152)
Ier. 11 ¹⁸ —21 ¹)	Ier. 11 ¹⁸ —20 (Nr. 84)	Ier. 11 ¹⁸ —20 (S. 154)
Zach. 〈14 ⁶ 〉—11		Zach. 14 ⁵ ² —12 ¹ (S. 154)
		Exod. 33 ¹¹ —23 (S. 158)
		Iob 42 ¹² —17 ^c (S. 158)
		Is. 52 ¹³ —53 (S. 159)
Sa. Gen. 1—3	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Ez. 37 ¹ —14 (S. 177)
Gen. 22 ¹ —18		Gen. 1 ¹ —5 (S. 182)
Exod. 12 ¹ —24		Is. 60 ¹ —16 (S. 182)
Ion.	Ion. (Nr. 88)	Exod. 12 ¹ —11 (S. 182)
Exod. 14 ²⁴ —15 ²¹		Ion. (S. 182)
Is. 60 ¹ —13	Is. 60 (Nr. 87)	Ios. 5 ¹⁰ —15 (S. 182)
Iob 38 ¹ —38		Exod. 13 ²⁰ —15 ¹⁹ (S. 182 f.)
Reg. IV 2 ¹ —22		Soph. 3 ⁸ —15 (S. 183)
Ier. 38 ³¹ —34		Reg. III 17 ⁸ —24 (S. 183)
Ios. 1 ¹ —9		Is. 61 ¹⁰ ² —62 ⁵ (S. 183)
Ez. 37 ¹ —14		Gen. 22 ¹ ² —18 (S. 183)
Dan. 3 ¹ —90		Is. 61 ¹ —10 ¹ (S. 183)
		Reg. IV 4 ⁸ —37 (S. 183)
		Is. 63 ¹¹ ² —64 ⁵ ¹ (S. 183)
		Ier. 38 ³¹ —34 (S. 183)
		Dan. 3 ¹ —? (S. 183)

Nach dem armen. Lekt. fanden die Gottesdienste, in welchen die alttestamentlichen Lektionen gelesen wurden¹⁾, am Montag, Mittwoch und Donnerstag „in the holy shrine of the city“ statt, am Freitag „in holy Golgotha“ (vgl. aber unten Anm. 1), am Samstag in der Auferstehungskirche. Beim Dienstag nennt die ältere armenische Hs. keinen Ort; die jüngere hat „auf dem Ölberg“ (vgl. Typikon S. 60 Z. 18: Dienstag Nachm.

1) Die beiden Lektionen Is. 52¹³—53 und Ier. 11¹⁸—21 kommen an demselben Tage nochmals vor, nur etwas verkürzt und in umgekehrter Reihenfolge: Ier. 11¹⁸—20. Is. 53 (Conybeare S. 522 Z. 12f.). Davor steht die Anweisung: „And then they go up into the church at the tenth hour“. Es handelt sich also um einen zweiten Gottesdienst an anderer Stätte, denn die oben im Text angeführten Lektionen werden „in holy Golgotha“ gelesen.

2) Daneben kommen Gottesdienste an anderen Stätten ohne alttestamentliche Lektionen vor. Diese lasse ich unberücksichtigt.

3 Uhr εἰς τὸ ἅγιον ὄρος τῶν Ἑλαιῶν). Der Gottesdienst begann am Dienstag, Mittwoch und wohl auch am Montag, wo die Zeitangabe fehlt, wie in der Quadragesima nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“), am Donnerstag aber schon um 1 Uhr („at the seventh¹⁾ hour“; dieselbe Angabe auch im syropal. Lekt.) und am Freitag mittags („at the sixth hour“; ein zweiter Gottesdienst an anderer Stätte begann nachmittags 4 Uhr, s. oben S. 65 Anm. 1). Am Samstag begann der Gottesdienst abends („at eventide“) und wurde mit dem Anzünden der Lichter eröffnet; die alttestamentlichen Lektionen dauerten bis Mitternacht, dann folgten je eine Lektion aus dem Apostel (Cor. I 15¹—11) und dem Evangelium (Matth. 28) und die Darbringung des eucharistischen Opfers. Sonst ist noch zu bemerken, daß die alttestamentlichen Lektionen am Donnerstag nach ausdrücklicher Angabe in der Katechumenenmesse gelesen wurden; die sich anschließende Messe der Gläubigen hatte vor der Darbringung des Opfers nur neutestamentliche Lektionen (Cor. I 11²³—32. Matth. 26²⁰—39). Übrigens sind der Gründonnerstag und der Karsamstag die beiden einzigen Tage im ganzen Lektionar, an welchen eine Darbringung des Opfers erwähnt wird | Im Typikon stimmen die in Petit gesetzten Lektionen mit denjenigen der gewöhnlichen Lektionare, wie wir sie in Kap. I kennen gelernt haben, überein und werden auch zu denselben Zeiten gelesen, z. B. am Montag Ez. 11—20 πρωί, Exod. 11—20 und Iob 11—12 ἑσπρας. Die diesen vorangehenden Lektionen werden vor ihnen morgens, die ihnen folgenden nach ihnen abends gelesen. Die Stätte des Gottesdienstes wechselt, z. B. S. 41 Z. 2 εἰς τὸ ἅγιον Κρυπτόν, S. 43 Z. 8 ἐν τῇ ναῶ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου.

Pfingsten

hat nur im syropal. Lekt. und in der jüngeren Hs. des armen. Lekt., welche eine in Armenien erfolgte Überarbeitung des Lektionars enthält (vgl. oben S. 61 Anm. 1), alttestamentliche Lektionen und zwar, was allein schon gegen die Ursprünglichkeit beweist, für den Festtag selbst, nicht für den Vorabend. Es sind im syropal. Lekt.: Is. 25. Joel 2²⁸—3⁸ (Nr. 93. 94), in der armen. Hs.: Prov. 11³⁰—12⁴. Zach. 2¹⁰—13. Is. 52⁷—10 (Conybeare S. 525 Anm. e).

Gedächtnistage.

Nur das armen. Lekt. hat folgende Gedächtnistage, deren Bezeichnung ich zur Sicherheit mit Conybeares eigenen Worten gebe:

1. Mai: Commemoration of Jeremiah the prophet in Anathoth:
Ier. 11—10. Ier. 45
27. Juni: Deposition (lit. laying down) of Zechariah the prophet:
Zach. 3⁷—(4²)
14. Juni (so; in der jüngeren Hs. fehlend): of Elisha the prophet:
Reg. IV 13¹⁴—21

¹⁾ Die jüngere Hs. setzt dafür „sixth“ ein, wie sie überhaupt die Zeitangaben öfters ändert.

2. Juli: of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim: Reg. I 6₁₈—7₂¹⁾. Reg. II²⁾ 6₁₂—19
6. Juli: Deposition of Isaiah the prophet: Is. 6₁—10
1. August (dies Datum ist im Lekt. selbst als allgemein bekannt nicht angegeben): Martyrdom of Eleazar: Mac. II 6₁₈—7₄₁
15. August: Day of Mariam Theotokos (Gottesdienst at the third milestone of Bethlehem): Is. 7₁₀—15
25. Dezember: of David and Jacobus³⁾ (Gottesdienst in holy Sion): Reg. II 5₁—10.

Kap. IV. Alttestamentliche Fastenlektionen bei den Kopten.

Unter den koptischen (bohairischen) Hss. der Göttinger Universitäts-Bibliothek befinden sich zwei früher als Cod. orient. 125, 15 und 125, 9, jetzt als Kopt. 8 und 4⁴⁾ bezeichnete Bände, die von denselben Händen geschrieben sind, unmittelbar aneinander anschließen und zusammen ein Lektionar für die Fastenzeit vom Beginn des dreitägigen Ninivefastens bis zum Palmsonntag enthalten⁵⁾. P. de Lagarde hat im ersten Hefte seiner Orientalia (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 24 [1879]), S. 39—43 und 12—16 den Inhalt der beiden Bände vollständig angegeben. Leider sind sie sehr jung, ja viele Blätter sind erst vor kaum hundert Jahren zur Ergänzung der Lücken hinzugefügt. Trotzdem lohnt es sich wohl, auch aus diesem Lektionssystem die alttestamentlichen Lektionen auszuheben⁶⁾. Dabei unterscheide ich die ganz jungen

1) Conybeare: 6₁₈—7₂. Aber Kap. 6 hat nur 21 Verse, also muß ein Druckfehler vorliegen. Auch der Beginn mit 6₁₈ könnte verdächtig scheinen, aber die Lektion wird nicht mit dem vollen Verse beginnen, sondern mit einem Exzerpt daraus.

2) Conybeare hat „IV“ statt „II“. Das ist sicher falsch, da nur II 6₁₂—19 zur Festfeier paßt.

3) Gemeint ist Jacobus der Bruder des Herrn, s. den armenischen Kalender bei Conybeare S. 532.

4) Verzeichniß der Hss. im preußischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen. Bd. 3 (1894), S. 391 f. und 390.

5) Die beiden Bände sind jetzt so geteilt, daß der erste (Kopt. 8) noch den Anfang des Freitags der 4. Woche des großen Fastens enthält, und der zweite (Kopt. 4) mit der Fortsetzung desselben Tages beginnt. Aber diese Teilung rührt erst von dem vor etwa 100 Jahren lebenden Ergänzer der defekten Hs. her und ist von ihm nur deshalb eingeführt, weil er die beiden Bände möglichst gleich dick machen wollte (225 und 226 Blätter). Auf eine sinngemäßere Teilung weist die ältere koptische Folierung (s. Lagarde, Orientalia I, S. 38 und 12) hin. Sie setzt auf Bl. 186 des ersten Bandes mit ⲁ neu ein (ⲁ fehlt, da Bl. 185 vom Ergänzer herrührt) und läuft vom ersten Bande, der mit ⲁⲓⲣ schließt, in den zweiten Band, der mit ⲁⲓⲛ beginnt, hinüber. Nach dieser Folierung sollte der erste Band bis zum Schluß der 3. Woche des großen Fastens gehn und der zweite mit der 4. Woche beginnen.

6) Die daneben stehenden neutestam. Lektionen bleiben unberücksichtigt.

Ergänzungen (Kopt. 8 Bl. 1—16. 68—71. 96. 97. 107. 167—185. 202—204. 210; Kopt. 4 Bl. 9—29. 32—35. 57—77. 103—226) von den älteren Bestandteilen durch Petitsatz. — Alle Lektionen werden morgens gelesen, nur die allererste am Vorabend des Ninivefastens.

Ninivefasten:

1. Tag Ion. 1¹—2¹
2. Tag Ion. 2²—1¹
3. Tag Ion. 3. 4. (nur der Anfang gehört noch der Ergänzung an)

1. Woche des großen Fastens:

Mo. Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt

Is. 1²—1⁸

Di. Is. 1¹⁹—2³¹

Zach. 8⁷—1³

Mi. Is. 2³²—1¹¹

Ioel 2¹²—2⁶

Do. Is. 2¹¹²—2¹

Zach. 8¹⁹—2³

Fr. Deut. 6³²—7

Is. 3¹—1⁴¹

2. Fastenwoche:

Mo. Exod. 3⁶—1⁴

Is. 4²—5⁷¹

Di. Iob 19²—2⁶

Is. 5⁷²—1⁶

Mi. Exod. 2¹¹—2⁰

Is. 5¹⁷—2⁵

Do. Deut. 5¹⁵—2²

Is. 6¹—1²

Fr. Deut. 8¹—9⁴ (Anfang ergänzt)

Reg. I 17¹⁶—5⁴. 18⁶—9

Is. 7¹—1⁴¹

Iob 11

3. Fastenwoche:

Mo. Prov. 1³⁰—3³

Is. 8¹³—9⁷

Di. Prov. 2¹—1⁵

Is. 10¹²—2¹

Mi. Exod. 4¹⁹—6¹³

Ioel 2²¹—2⁷

Is. 9⁹—10⁴

Iob 12—14

Do. Prov. 2¹⁶²—3⁴

Is. 11¹⁰—12²

Fr. Deut. 9⁷—10¹¹

Reg. I 23²⁶—24

Is. 13²—1³

Iob 15

4. Fastenwoche:

Mo. Gen. 27¹—4¹¹ (Anfang ergänzt)

Is. 14²⁴—3²

Iob 16. 17

Di. Gen. 28¹⁰—2²

Is. 25¹—26⁹¹

Iob 18

Mi. Exod. 7¹⁴—8¹⁸ (Anfang ergänzt)

Ioel 2²⁸—3²¹

Iob 19

Is. 26²¹—27⁹

Do. Gen. 32¹²—3⁰

Is. 28¹⁴—2²

Iob 20

Fr. Deut. 10¹²—11²⁸

Is. 29¹³—17¹. 42⁸²—12¹

Iob 21

5. Fastenwoche:

Mo. Prov. 3⁵—1⁸

Is. 37³³—38⁶

Iob 22

Di. Prov. 3¹⁹—4⁹ (Schluß ergänzt)

Is. 40 ¹ —8	Is. 45 ¹¹ —17
Iob 23. 24 (Lagarde versehentlich: Iob 25. 26)	Prov. 9 ¹² —18 c
Mi. Exod. 8 ²⁰ —9 ⁹	Iob 36. 37
Is. 41 ⁴ —14	7. Fastenwoche:
Ioel 3 ⁹ —21	Mo. Prov. 10 ¹ —16
Iob 25. 26	Is. 48 ¹⁷ —49 ⁴
Do. Prov. 4 ¹⁰ —22 ¹	Iob 38 ¹ —36
Is. 26 ⁹ —20	Di. Prov. 10 ¹⁷ —31
Fr. Deut. 11 ²⁹ —12 ²⁴	Is. 49 ⁶ —10 ¹
Reg. III 17 ² —24	Iob 38 ³⁷ —39 ³⁰
Iob 32 ² —16	Mi. Prov. 10 ³² —11 ¹³ ¹
6. Fastenwoche:	Is. 58 ¹ —11 ¹
Mo. Prov. 8 ¹ —11	Iob 39 ³¹ —41
Is. 44 ²¹ —28	Do. Prov. 11 ¹³ —26
Di. Prov. 8 ¹² —21 ¹	Is. 65 ⁸ —16 ¹
Is. 45 ¹ —10	Iob 42 ¹ —6
Mi. Exod. 10. 11	Fr. Gen. 49 ³³ —50
Is. 45 ¹⁸ —25	Prov. 11 ²⁷ —12 ¹¹ ¹
Iob 38 ¹ —21 ¹	Is. 66 ¹⁰ —24
Do. Reg. IV 4 ⁸ —25 ¹	Iob 42 ⁷ —17 (ohne die im Griech. über den hebr. Text überschießenden Verse 17 a—e)
Is. 43 ¹⁰ —21	Sa. Gen. 49 ¹ —12
Fr. Gen. 22 ¹ —18 (nur der Anfang ist noch von älterer Hand)	Is. 40 ⁹ —31 ¹
	Soph. 3 ¹⁴ —19
	Zach. 9 ⁹ —15 ¹

Hier enden die Göttinger Bände; die Karwoche fehlt leider. Ein koptisches Lektionar für die Karwoche liegt in der um 1400 n. Chr. geschriebenen sahidischen Hs. Borgian. copt. 99 (jetzt in der Vaticana) vor. Eine genaue Angabe ihres Inhalts gibt Zoega, Catalogus codicum copticorum (1810), S. 189—192, vgl. auch Ciasca, S. Biblorum fragmenta copto-sahidica 1 (1885), S. XXVI—XXVIII. Leider hat Zoega nicht angegeben, für welche Gottesdienste die Lektionen bestimmt sind, und bei ihrer großen Zahl — es sind mehr als 60 Stücke aus dem A. T. — und dem etwas bunten Wechsel der alt- und neutestamentlichen Lektionen wage ich die verschiedenen Tage nicht voneinander abzugrenzen. Ich begnüge mich daher mit der Feststellung, daß das Lektionssystem dieser Hs. manche Berührungen mit dem jerusalemischen zeigt; gleich die ersten erhaltenen Lektionen — am Anfang sind 20 Blätter ausgefallen — decken sich fast völlig mit den jerusalemischen Kar- montagslektionen: Gen. 3⁸—24 (der Anfang fehlt). Is 40¹, 2—5. Prov. 1¹—9, vgl. Jerusalem (oben S. 64) Gen. 1—3⁽²⁰⁾. Prov. 1¹— . Is. 40¹—8.

Kap. V. Beiträge zum Verständnis der griechischen Lektionssysteme.

§ 1. Herkunft des in Kap. I und II vorgeführten Lektionssystems aus Konstantinopel.

In Kap. III und IV haben wir Lektionssysteme Palästinas und Ägyptens kennen gelernt. Zeigen diese auch gewisse Berührungen mit dem in Kap. I und II vorgeführten System, auf das es uns besonders ankommt, so überwiegen doch die Unterschiede so sehr, daß wir zuversichtlich annehmen dürfen, das System von Kap. I und II gehöre weder Palästina noch Ägypten an.

Dagegen weist eine Reihe von Indizien auf Konstantinopel als die Heimat dieses Systemes hin:

1) Die Hs. 272 ist aus Konstantinopel nach Paris gekommen. Allzu großes Gewicht darf man darauf allerdings nicht legen, da in der Hauptstadt vieles aus den Provinzen zusammengefloßen ist.

2) Die Hs. 273 ist von oder für einen *σπαθάριος κουβικουλάριος* geschrieben (s. oben S. 42). Auch dabei denkt man zuerst an Konstantinopel.

3) Die besonders reichhaltige Hs. 308 zeigt gerade in dem, was ihr eigentümlich ist, spezifisch konstantinopolitanische Züge. Am 1. Sept. ist unter anderem das Gedächtnis eines großen Brandes, der, wahrscheinlich im Jahre 462 (Nilles I, S. 268), in Konstantinopel wütete. Am 26. Okt. wird eines großen Erdbebens gedacht, das im Jahre 740 Konstantinopel heimsuchte (Nilles I, S. 308), und am 17. März eines anderen Erdbebens, welches auch im konstantinopolitanischen Typikon vorkommt (s. oben S. 49) und daher gewiß gleichfalls Konstantinopel angehört. Am 11. Mai werden die *γενέθλια τῆς πόλεως* d. h. Konstantinopels gefeiert. Auch das Fest des Gregor v. Nazianz, der in Konstantinopel Erzbischof war und dort besonders verehrt wurde, am 25. Jan., und noch mehr das Gedächtnis der Überführung der Reliquien des Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel am 27. Jan. (neben dem Chrysostomus-tage 13. Nov., der sich auch nur in 308 findet) weisen auf Konstantinopel hin.

4) Das öfters erwähnte, von A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej* 1 (Kiev 1895), S. 1—152 herausgegebene konstantinopolitanische Typikon aus dem IX./X. Jahrh. hat nicht nur alle soeben bei 308 genannten Gedächtnistage¹⁾, sondern, wie ich durch Vergleichung aller für die Fastenzeit angegebenen Lektionen

1) Der Anfang des Typikon mit der Überschrift des 1. Sept. fehlt. Damit ist auch die Erwähnung des großen Brandes ausgefallen. Die übrigen Gedächtnistage finden sich bei Dmitrievskij S. 17. 55. 70 f. 45. 46. (23.)

(Dmitrievskij S. 111—133) festgestellt habe, auch dasselbe Lektionssystem.

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dies System um 900 in Konstantinopel herrschte. Wie weit es damals schon außerhalb der Hauptstadt verbreitet war, kann ich vorläufig nicht feststellen. Später ist es, ebenso wie der Luciantext des Psalters und des N.T. (s. meine Sept.-Stud. 2 [1907], S. 237), in der ganzen orthodoxen Kirche durchgedrungen und noch heutigen Tages maßgebend. Einen lehrreichen Beweis für sein allmähliches Vorwärtsdringen liefert das Jerusalemer Typikon vom J. 1122, aus dem ich in Kap. III die alttestamentlichen Lektionen der Karwoche mitgeteilt habe; denn es verbindet die konstantinopolitanischen Lektionen, die ich auf S. 64f. durch Petitsatz gekennzeichnet habe, mit den altjerusalemischen Lektionen¹⁾, setzt aber am Karsamstag, wo sie sich wegen zu großer Ähnlichkeit (vgl. unten S. 73) nicht miteinander verbinden ließen, die konstantinopolitanischen an die Stelle der altjerusalemischen²⁾.

Demnach werde ich das in Kap. I und II vorgeführte Lektionssystem künftig als das konstantinopolitanische bezeichnen. Die Grundzüge des Systems stammen allerdings, wenn ich recht sehe, nicht aus Konstantinopel, sondern, wiederum wie der von Konstantinopel aus im ganzen Reiche verbreitete Luciantext des Psalters und des N.T., aus Antiochia. Aber seine jetzige Ausbildung dürfen wir mit Sicherheit Konstantinopel zuschreiben.

§ 2. Ostervigilie.

Ich beginne nunmehr mit der Besprechung der einzelnen Tage und Zeiten, welche alttestamentliche Lektionen aufweisen, und fange mit der Ostervigilie an, weil diese die Hauptkeimzelle ist, aus der sich die Lektionssysteme entwickelt haben.

„Zur altchristlichen Osterfeier“, sagt Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen in der Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 7 (1906), S. 16, „gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern, die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens am Schluß der Vigilie“. Das Fasten ist ein Zeichen der Trauer, daher bildet „vigilia paschae“ den Gegensatz zu „hilaria paschae“ G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 (1893), S. 202 = „laetatio diei paschae resurrectionis“ Migne Patr. lat. 86, Sp. 615/6. Man fastet und trauert, wie schon Tertullian sagt, wegen der Fortnahme des Bräutigams (Matth. 9₁₅ und Parallelen) und bereitet sich dadurch

1) Auch noch andere Lektionen kommen hinzu, z. B. am Karmontag Prov. 120—33 und Is. 51—7. Über ihre Herkunft vermag ich nichts zu sagen.

2) Vgl. ferner unten § 6 Schluß.

zugleich auf das Kommen des Herrn vor. Zu dieser Stimmung schienen alttestamentliche Lektionen besonders gut zu passen; denn im A. T. ist der Herr noch nicht selbst da, wird aber schon angekündigt und von den Frommen sehnlichst erwartet. Daher finden wir im jerusalemischen, konstantinopolitanischen und auch in den abendländischen Lektionssystemen für die Ostervigilie alttestamentliche Lektionen vorgezeichnet. Und höchst charakteristisch ist es, daß diese Lektionen nach dem armenischen Lektionar, der ältesten Quelle für die jerusalemische Praxis, genau bis Mitternacht dauern und dann durch neutestamentliche abgelöst werden (s. oben S. 66 Z. 8 ff.). Mit Mitternacht beginnt hier der Ostersonntag, wie die sich an die neutestamentlichen Lektionen anschließende Darbringung des eucharistischen Opfers beweist. Die alttestamentlichen Lektionen gehören also nur der Zeit an, wo man das Heil erwartet; sobald es da ist, tritt das Neue Testament an die Stelle des Alten¹⁾.

Die Vigilie fand nicht überall zu derselben Zeit statt, dauerte aber überall sehr lange, z. B. in Jerusalem vom Anbruch des Abends bis Mitternacht (s. oben S. 66). Infolgedessen mußte man auch viele Lektionen haben, und so ist es gewiß kein Zufall, wenn Cyprian gerade in der Ostervigilie neben dem angestellten Lektor noch eine außerordentliche Hilfskraft heranzog²⁾. Daraus erklärt es sich, daß die Ostervigil sowohl in Jerusalem als in Konstantinopel die größte Zahl alttestamentlicher Lektionen aufweist, die an jedem der beiden Orte überhaupt an irgend einem Tage vorkommt. Im altjerusalemischen System sind es zwölf, und dieselbe Zahl kehrt in dem von G. Morin herausgegebenen *Liber comicus* (*Anecdota Maredsolana* 1 [1893], S. 171—201) und anderen lateinischen Lektionaren wieder, was auf sehr alte Überlieferung schließen läßt. Im konstantinopolitanischen System ist die Zahl auf sechzehn gesteigert; davon kommen allerdings nur funfzehn auf die eigentliche Vigil, während eine (Ez. 37₁—14) dem Morgen des Karsamstags zugewiesen ist, aber diese ist gewiß erst nachträglich auf den Morgen verlegt, da sie, wie wir gleich sehen werden, in Jerusalem und im Abendlande in der Vigil gelesen wird.

Aber nicht nur die Menge, sondern zu einem guten Teil auch die Wahl der Lektionen geht auf sehr alte Überlieferung

1) Schon in der Schilderung der Ostervigilie in der syrischen *Didascalia* ed. Lagarde c. 21 (S. 93 Z. 7) stehen „die Lesungen der Propheten“, d. h. des A. T., vor dem „Evangelium“; aber es folgen noch die „Psalmen“, und die Ausdrucksweise ist so unbestimmt, daß man nicht sicher auf die Reihenfolge schließen kann.

2) Cypriani epist. 29, zitiert von H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* 2 (1912), S. 67 Anm. 3.

zurück. Denn auch darin stimmen Jerusalem, Konstantinopel und das Abendland in einem sonst unerklärlichen Maße überein. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 316 haben alle lateinischen Riten mit nur geringen lokalen Differenzen folgende Lektionen in der Ostervigilie: 1) la Création, 2) le Déluge, 3) la Tentation d'Abraham, 4) le Passage de la mer Rouge, 5) la Vision d'Ezéchiel, 6) l'histoire de Jonas, 7) celle de la statue de Nabuchodonosor, 8) quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, 9) le Testament de Moïse, 10) l'Institution de la Pâque. Die meisten dieser Stücke kehren in Jerusalem und Konstantinopel wieder, nur ist in Konstantinopel, wie schon bemerkt, eins auf den Morgen des Karsamstags verlegt. Es entsprechen sich

Duchesne	Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 1 ¹⁾	Nr. 1 (Gen. 1—3)	ἐσπ. α' (Gen. 1 ₁₋₅ (13))
" 3	" 2 (Gen. 22 ₁₋₁₈)	" ι' (Gen. 22 ₁₋₁₈)
" 4	" 5 (Exod. 14 _{24-15 21})	" ζ' (Exod. 13 _{20-15 1} (19))
" 5	" 11 (Ez. 37 ₁₋₁₄)	πρωτ' (Ez. 37 ₁₋₁₄)
" 6	" 4 (Ion.)	ἐσπ. δ' (Ion.)
" 7	" 12 (Dan. 3 ₁₋₉₀)	" ιε' (Dan. 3 ₁₋₃₁)
" 10	" 3 (Exod. 12 ₁₋₂₄)	" γ' (Exod. 12 ₁₋₁₁).

Nur in der Abgrenzung der Lektionen differieren Jerusalem und Konstantinopel in einigen Fällen; doch bestehen zwei dieser Differenzen (bei Exod. 15 und Dan. 3) lediglich darin, daß bei den jerusalemischen Lektionen die ihnen folgenden Oden hinzugerechnet sind, bei den konstantinopolitanischen dagegen nicht (s. oben S. 41; vgl. auch S. 56 Z. 1—5). — Unbestimmt spricht Duchesne Nr. 8 von „quelques passages des prophètes“. Die beiden Beispiele, die er anführt, kommen in Jerusalem und Konstantinopel nicht vor, aber beide Orte stimmen in zwei anderen Prophetenlektionen überein:

Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 6 (Is. 60 ₁₋₁₃)	ἐσπ. β' (Is. 60 ₁₋₁₆)
" 9 (Ier. 38 ₃₁₋₃₄)	" ιδ' (Ier. 38 ₃₁₋₃₄).

Die Gründe für die Wahl der überall wiederkehrenden Lektionen sind durchweg leicht zu erkennen. Die Schöpfung, z. T. mit dem Sündenfall verbunden, ist das Gegenstück und die Voraussetzung der Erlösung. Die Opferung Isaaks ist ein Typus der Opferung des eingebornen Sohnes²⁾. Der Durchzug

1) Im Liber comicus (Morin, *Anecd. Mareds.* 1, S. 171—176) Gen. 1—3, auf zwei Lektionen verteilt; im Missale mixtum bei Migne *Patr. lat.* 85, Sp. 446—448 nur Gen. 1—23.

2) Vgl. die unten in § 9 angeführte Stelle aus Pseudo-Augustin.

durchs Rote Meer ist ein Typus der Taufe, die nach allgemein altchristlicher Praxis gerade in der Ostervigilie besonders gern den Bewerbern erteilt wurde. Die Vision Ezechiels von den wiedererweckten Totengebeinen und die Geschichte des Jonas, deren Vorlesung in der Karwoche schon Ambrosius in seinem 20. Briefe vom Jahre 385 bezeugt¹⁾, sind Weissagung und Typus der Auferstehung. Die Geschichte von der Bildsäule Nebukadnezars zeigt die wunderbare Rettung der Frommen, die den heidnischen Götzendienst nicht mitmachen, ans dem Rachen des Todes; sie soll die Täuflinge zur Treue im Glauben mahnen. Endlich das Pascha ist ja das alttestamentliche Vorbild von Ostern.

Auch die nur Jerusalem und Konstantinopel gemeinsamen Lektionen erklären sich leicht. Is. 60 beginnt mit φωτίζου φωτίζου, dabei dachte man wohl vor allem an die Taufe, den φωτισμός. Ier. 38^{31—34} schildert den neuen Bund und eignete sich daher gleichfalls für die Täuflinge, welche in den neuen Bund eintraten.

Ebenso würde es nicht schwer fallen, die Beziehungen der Sonderlectionen der einzelnen Riten zu dem Auferstehungs- und Tauffeste aufzuzeigen. Doch will ich mich dabei nicht aufhalten, sondern nur noch darauf aufmerksam machen, daß Konstantinopel zu der Lektion aus Is. 60, die ihm mit Jerusalem gemein ist, noch drei Lektionen aus Is. 61—64 hinzugefügt hat.

§ 3. Andere Vigilien.

Der uralten Ostervigilie sind später andere Vigilien nachgebildet. Die Einführung der Vigil bedeutete stets eine Auszeichnung des betreffenden Festes; es bekam dadurch eine Stellung, die sich der des höchsten Festes mehr oder weniger näherte.

Im jersalemschen Lektionssystem, wie es uns im altarmenischen Lektionar vorliegt, finden wir diese Auszeichnung nur beim Epiphaniasteste, wiederum ein Beweis für das hohe Alter dieses Systems. Während aber Ostern zwölf alttestamentliche Lektionen hat, hat Epiphania nur elf; dadurch wird es als nicht ganz auf gleicher Höhe mit Ostern stehend charakterisiert. Sehr deutlich verrät sich die jersalemsche Epiphaniavigil als Nachbildung der Ostervigil: sie hat am Anfang und Schluß dieselben Lektionen wie die Ostervigil, Gen. 1—3⁽²⁰⁾ und Dan. 3^{1—90}, und auch in der

1) Epist. 20 § 25 = ed. Maur. 2 (1690), Sp. 858: *Sequenti die lectus est de more liber Ionaë*. Gemeint ist der Karfreitag, s. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.* (1897), S. 488 f.

Mitte stimmt sie mit der Ostervigil in Exod. 14₂₄—15₂₁ überein. Epiphantias ist wie Ostern ein altes Tauffest, daher konnte man gewisse Lektionen einfach von Ostern auf Epiphantias übertragen. Dagegen fehlen bei Epiphantias naturgemäß die Texte, welche sich auf die Opferung des eingebornen Sohnes und die Auferstehung beziehen, und es treten dafür Texte ein, welche die Erscheinung des Messias ankündigen.

In der jüngeren Ausgestaltung des jerusalemischen Systems, wie wir sie im syropalästinischen Lektionar finden, sind zur Epiphantiasvigil noch die Vigilien vor Weihnachten und den „Kalendae“ hinzugekommen; s. oben S. 62, wo bereits gezeigt ist, daß beide jüngere Zusätze sind. Die Weihnachtsvigil erscheint hier als eine rudimentäre Nachbildung der Oster- und Epiphantiasvigil; die einzige Lektion, die für sie angegeben wird, ist wiederum Gen. 1—3. Die Vigil der Kalendae lehnt sich an die Epiphantiasvigil an: eine Lektion, welche das altarmenische Lektionar in der Epiphantiasvigil hat, Is. 35_{4—8}, ist im syropalästinischen Lektionar etwas verlängert als Is. 35_{1—10} auf die Vigil der Kalendae übertragen, und es sind drei andere Is.-Lektionen hinzugefügt (darunter Is. 40_{1—8} aus demselben Kapitel wie die Epiphantiaslektion Is. 40_{10—17} im altarmenischen Lektionar). — Sonst ist noch bemerkenswert, daß das Buch Ionas nach dem syropalästinischen Lektionar nicht nur in der Ostervigil, sondern auch in der Epiphantiasvigil gelesen wird. Auch das muß jung sein, da die Geschichte des Jonas wohl für Ostern, aber nicht für Epiphantias typische Bedeutung hat. Es zeigt aber wieder, wie die Lektionen von der Ostervigil auf andere Vigilien übertragen sind.

Im koptischen Lektionssystem hat der Samstag vor Palmarum alttestamentliche Lektionen. Sie werden jetzt wie fast alle koptischen Lektionen morgens gelesen (s. oben S. 68), aber dies muß sekundär sein. Ursprünglich sind sie zweifellos für die Vigilie des Palmsonntags bestimmt gewesen. Denn sie gehören nicht in die Reihe der übrigen Fastenlektionen, da die Samstage bei den Kopten sonst ebensowenig alttestamentliche Lektionen haben wie in Jerusalem und Konstantinopel. Auch finden wir drei von den vier Lektionen in Konstantinopel als Vorabendlektionen wieder: Gen. 49_{1—12} (in Konstantinopel nur 49_{1—2. 8—12}). Soph. 3_{14—19}. Zach. 9_{9—15}¹. Das Vorhandensein der Palmarumvigil im koptischen System beweist, daß das Vigilwesen in ihm erheblich weiter ausgebildet war als im jerusalemischen. Wie weit diese Ausbildung ging, läßt sich vorläufig nicht sagen, da die Quellen der koptischen Liturgie noch zu wenig ausgeschöpft sind. Doch lehrt uns E. W.

Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 324, daß dem Weihnachts-, Epiphanias- und Osterfeste noch neuerdings eine nächtliche Feier in alter Weise vorausging: „the church-prayers are performed at night: that is, in the night preceding the day of festival“.

Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist das Vigilwesen sehr ausgebildet. Weihnachten, Epiphanias, Himmelfahrt, der Sonntag vor Pfingsten, der Pfingstsonntag und der Sonntag nach Pfingsten, sowie eine Reihe unbeweglicher Feste (1. 8., 13. und 14. Sept., 25. März, 6. Aug., auch der 29. Juni, der jedoch neutestamentliche Lektionen hat, vgl. oben S. 31) haben in allen benutzten Hss. ihre Vigilien, und dazu kommen in den einzelnen Hss. noch weitere Festtage hinzu, besonders viele in 308¹⁾. Unter allen Vigilien ragen aber die vor Weihnachten und Epiphanias weit hervor. Denn während die übrigen nur mit drei alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, hat Weihnachten acht und das ältere und höhere Epiphaniasfest sogar sechzehn alttestamentliche Lektionen, also ebenso viele wie Ostern (s. oben S. 72). Dadurch ist Epiphanias mit Ostern, hinter dem es im jerusalemischen System um eine Lektion zurückblieb, auf völlig gleiche Stufe gestellt, während Weihnachten nur halb so hoch steht.

Hinsichtlich der Wahl der Lektionen können wir beim konstantinopolitanischen System ähnliche Beobachtungen machen wie beim jerusalemischen. Zwei von den drei Lektionen, welche die jerusalemische Epiphaniasvigil aus der Ostervigil übernommen hatte, sind auch in der konstantinopolitanischen Epiphaniasvigil, nur etwas modifiziert, aus der Ostervigil übernommen:

	Jerusalem	Konstantinopel
Ostern	Gen. 1—3 Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —5 ₍₁₃₎ Exod. 13 ₂₀ —15 ₁ (19)
Epiphanias	Gen. 1—3 ₍₂₀₎ Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —13 Exod. 14 ₁₅ —18. 21—23. 27—29 ¹ (dann als nächste Lektion Exod. 15 ₂₂ —16 ₁ ¹).

1) Übrigens ist zu bemerken, daß die Vigil dabei in der Regel zu einer kürzeren Vorfeier am vorhergehenden Abend zusammengeschrumpft ist. In den Menäen ist das Prinzip der abendlichen Vorfeier so ausgebaut, daß jeder Tag mit dem Abend beginnt. Im letzten Grunde stammt dieser Beginn des Festtages mit dem vorhergehenden Abend natürlich von den Juden und aus dem A. T. (Gen. 15. 8 etc.). Vgl. auch Didascalia syr. ed Lagarde c. 21 Schluß (S. 95 Z. 12 f.), wo als Grundsatz ausgesprochen wird, daß die dem Sonntag vorangehende Nacht zum Sonntag gehört. — Bei den Wochentagen der Fastenzeit kommt dagegen *πρωί* vor *ἐσπέρας*.

Ein Zufall ist hier um so sicherer ausgeschlossen, als die jerusalemische und die konstantinopolitanische Epiphaniavigil sonst sehr verschieden sind (nur in Is. 35^[4-8] stimmen sie noch überein). Auch im übrigen erweist sich die konstantinopolitanische Epiphaniavigil als Nachbildung der konstantinopolitanischen Ostervigil: die Ostervigil hat zwei Geschichten von Totenerweckungen aus dem Leben der Propheten Elia und Elisa, die Epiphaniavigil vier andere Geschichten aus dem Leben derselben Propheten; die Ostervigil hat vier Is.-Lektionen, die Epiphaniavigil fünf.

Weihnachten ist ein jüngerer Doppelgänger von Epiphania. Das zeigt sich auch in den konstantinopolitanischen Lektionen der Weihnachtsvigil. Die erste Lektion ist zu Weihnachten genau dieselbe wie zu Epiphania (Gen. 11—13), also auch fast dieselbe wie zu Ostern (Gen. 11—5 (13)); vgl. das jüngere jerusalemische System, nach welchem gleichfalls in allen drei Vigilien der Anfang der Gen. (1—3) gelesen wird. Vier andere Lektionen der konstantinopolitanischen Weihnachtsvigil (Mich. 4₆—7 + 5₂—4. Is. 11₁—10. Is. 9₆—7. Is. 7₁₀—16¹ + 8₁—4. 8²—10) werden in Jerusalem ganz ähnlich (Is. 7₁₀—18. Mich. 5₂—8. Is. 9₅—7. Is. 11₁—9) in der Epiphaniavigil gelesen.

Auf eine Besprechung der übrigen Vigilien verzichte ich aus den oben S. 29 angegebenen Gründen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß man für das Verständnis der Lektionen, deren Beziehung zum Anlaß der Feier nicht überall sofort durchsichtig ist, besonders die Gesänge der betreffenden Tage mit Nutzen heranzieht¹⁾, und daß wir es bei gewissen Lektionen, die an verschiedenen Tagen in derselben Weise wiederkehren, mit dem zu tun haben, was die Lateiner als „commune sanctorum“ bezeichnen²⁾.

1) Vgl. auch Dimitrij Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von G. Morosow (Berlin 1893), S. 78. 80. 82. 87. 89. 93.

2) In den Lektionaren hat der 16. Juli, der Tag der Väter des 4. Konzils, dieselben Lektionen wie der Sonntag vor Pfingsten, der Tag der Väter des 1. Konzils (s. oben S. 44. 51); dieselben Lektionen sind in den Menäen außerdem auf den 11. Okt., den Tag der Väter des 7. Konzils, der im Lektionar andere Lektionen hat (S. 47. 57), und auf den im Lektionar ganz fehlenden Sonntag vor Weihnachten, den Tag aller alttestamentlichen Väter (S. 54), übertragen. Nur in den Menäen (s. oben S. 57 f.) kommen vor die Lektionen für berühmte Asketen (5. Dez., 11., 17. und 20. Jan.) und die Lektionen für große Märtyrer (23. April, 27. Juli).

§ 4. Fastenzeit. Beschränkung der alttestamentlichen Lektionen auf die Wochentage von Montag bis Freitag.

Von den nächtlichen Feiern, den Vigilien, gehen wir jetzt zu den am Tage stattfindenden Gottesdiensten über. Sie haben alttestamentliche Lektionen vor allem in der Fastenzeit.

Die Fastenzeit hat sich erst im Lauf der Geschichte aus kleinen Anfängen zu ihrer jetzigen Länge entwickelt. Ursprünglich fastete man nur 1—2 Tage vor Ostern, aber um die Mitte des III. Jahrhunderts finden wir das Fasten in Ägypten (Dionysius v. Alexandria) und Syrien (Didascalia) auf die ganze Karwoche ausgedehnt, und um 300 n. Chr. muß die sechswöchige Quadragesima entstanden sein, die im 5. Kanon des Konzils von Nicaea (325 n. Chr.) zum erstenmal, aber schon als bekannte Einrichtung erwähnt wird und sich dann sehr schnell im ganzen Morgen- und Abendlande¹⁾ eingebürgert hat, s. besonders F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Theol. Quartalschr. 75 (1893), S. 179—225, erweiterter Abdruck in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ 1. Bd. (1897), S. 241—278.

Wie die Ostervigil im kleinen, so ist die Fastenzeit im großen eine Zeit, in der man unter Fasten und Trauern auf das Kommen des Herrn harrt und sich darauf vorbereitet²⁾. Daher eigneten sich für die Fastenzeit wie für die Ostervigil (s. oben S. 71 f.) alttestamentliche Lektionen. Und auch hier kann man wieder einen Einfluß der Ostervigil auf die Gestaltung der jüngeren Gottesdienste beobachten: der Anfang der Gen., der die Ostervigil einleitet, ist nicht nur auf die Epiphantias- und Weihnachtsvigil übertragen, sondern außerdem in Jerusalem auf den ersten Tag der Karwoche, in Konstantinopel auf den ersten Tag der Quadragesima (Weiteres unten in § 10).

Aber nicht alle Tage der Fastenzeit haben alttestamentliche Lektionen, sondern nur die Wochentage von Montag bis

1) Funk S. 260 findet es, obwohl nicht sicher für spätere Einführung der Quadragesima im Abendlande beweisend, so doch „immerhin bemerkenswert“, daß die ältesten Zeugnisse für die Quadragesima sämtlich der griechischen Kirche angehören, und daß sie in der lateinischen Kirche erst von Ambrosius erwähnt wird. Aber wenn Athanasius, wie Funk selbst S. 264 bemerkt, im Jahre 340 gerade von Rom aus den Bischof Serapion von Thmuis bittet, für Einbürgerung der Quadragesima in Ägypten Sorge zu tragen, „damit nicht, wenn alle Welt [genauer: die ganze *οικουμένη*] fastet, wir allein, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens verspottet werden“, so folgt daraus doch, daß die Quadragesima sich schon damals in Rom fest eingebürgert hatte.

2) Vgl. Eusebius de solemnitate paschali c. 4: wir übernehmen die vierzig-tägige Askese προπαρασκευῆς ἔνεκα. Derselbe Gedanke kehrt bei anderen Schriftstellern häufig wieder, z. B. Chrysostomus ed. Moutf. I 611 C/D.

Freitag. Zur Erklärung dieser Erscheinung gehen wir am besten von einer Stelle des Johannes Cassianus aus. Cassian erzählt in seinen *Instituta* II 6 (um 425 n. Chr.), daß die ägyptischen Mönche in ihren täglichen Abend- und Nachtgottesdiensten mit dem Psalmengesang jedesmal zwei Lektionen („lectiones geminas“) verbanden, „id est unam veteris et aliam novi testamenti . . . in die vero sabbati vel¹⁾ dominico utrasque de novo recitant testamento, id est unam de apostolo vel actibus apostolorum et aliam de evangeliiis. quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum“. Charakteristisch ist hier, daß die Samstag, die Sonntage und die Quinquagesima = πεντηχοστή, d. h. der 50tägige Zeitraum von Ostern bis Pfingsten, die gleiche Sonderstellung einnehmen. Der Sonntag und die Pentekoste sind die alten Fest- und Freudenzeiten der christlichen Kirche. Nicht nur das Fasten war am Sonntag und in der Pentekoste verboten, sondern auch das Knien beim Gebet. „Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit [der Pentekoste] der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist“²⁾. Mit dem Sonntag ist aber seit dem IV. Jahrhundert im Orient der Samstag auf wesentlich gleiche Stufe gestellt, s. besonders Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche* (1894), S. 326—328; daher darf man im Orient auch am Samstag nicht fasten: *Constit. apost. VIII 47* (= *Canones apost.*) Nr. 64 Εἰ τις κληρικὸς εὐρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἐνὸς μόνου (d. h. des Karsamstags, bei dem man das uralte Fasten nachträglich nicht mehr abschaffen konnte) νηστεῶν, καθαιρεῖσθω· ἐὰν δὲ λαϊκός, ἀποριζέσθω. Hieraus erklärt es sich, daß die ägyptischen Mönche am Samstag, Sonntag und in der Pentekoste nur Neues Testament lasen: an den Tagen, wo der Herr selbst zugegen war, wollten sie auch nur ihn und seine Jünger hören. Wir haben hier eine genaue Parallele zu der Praxis der Osternacht, in der man mit Anbruch des Sonntags vom Alten zum Neuen Testament übergang (s. oben S. 72).

Wie im ganzen Jahre, so nahmen nun auch in der Fastenzeit die Samstag und Sonntage ihre Sonderstellung ein. An den Wochentagen von Montag bis Freitag fastete man

1) *vel* hat hier, wie oft bei Cassian (s. den Index der Wiener Ausgabe), den Sinn von *et*. Vgl. auch Cassian, *Conlatio XXI 24 die dominico sabbatoque*.

2) E. Schwartz, *Osterbetrachtungen*: *Ztschr. f. d. neutest. Wiss.* 7 (1906), S. 19. Vgl. auch H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* Bd. 1 (1912), S. 116 Anm. 10 und S. 118 Anm. 6; Bd. 2 (1912), S. 70.

streng, indem man sich aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend enthielt; die Samstage und Sonntage aber waren Tage der Erholung¹⁾, an denen man sich nur des Fleisches und der tierischen Produkte enthielt²⁾, sonst aber nach Belieben essen durfte³⁾. An den Wochentagen fand nur eine Halbmesse, die λειτουργία τῶν προηγιασμένων *missa praesantificatorum*, statt; an den Samstagen und Sonntagen dagegen wurde eine Vollmesse⁴⁾ gehalten. Doch dies erfordert einige Worte der Erläuterung. Das hl. Abendmahl, welches ursprünglich der Sonntagsfeier vorbehalten war (Didache c. 14), wurde später, wenigstens prinzipiell, täglich gefeiert, vgl. z. B. Leo Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum* (1645), S. 23: es wird „quotidie indigentibus et petentibus“ erteilt. Eine gewisse Ausnahme bildete jedoch die Fastenzeit. Das Abendmahl, in welchem man der Gegenwart des Herrn unmittelbar gewiß wurde, galt stets als Freudenfeier und vertrug sich nicht mit Fasten und Trauer, weshalb man ja auch am Sonntag, dem ursprünglichen Abendmahlstage, nicht fasten durfte. Daher bestimmte schon der 49. Kanon der Synode von Laodicea (um 360 n. Chr.), daß man während der Quadragesima das Brot nicht opfern dürfe außer am Samstag und Sonntag (vgl. Hefele, *Conciliengeschichte* 2 1 [1873], S. 772). Später aber schuf man, um auch in dieser Zeit den täglichen Genuß des hl. Abendmahles zu ermöglichen, die *Missa praesantificatorum*, jene eigentümliche Halbmesse, in der

1) ἀνεσις Chrysostomus in Gen. hom. 11 (Montf. IV 82 C. 84 C), ἀνάπαυσις in dem unten in § 8 zitierten zweiten Severusfragment.

2) Trullanum (692 n. Chr.) can. 56 (Mansi 11 [1765], Sp. 969).

3) H. Achelis hat in seinem über das „Fasten in der Kirche“ im großen und ganzen sehr gut orientierenden Artikel in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche 5 (1898), S. 775 Z. 36–38 aus den Fest-Briefen des Hl. Athanasius übers. von F. Larsow (1852), S. 94 geschlossen, daß in Ägypten zur Zeit des Athanasius „in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarum“. Aber eine solche, allem sonst Bekannten direkt ins Gesicht schlagende Praxis hat es nie gegeben. Die Athanasiusstelle lautet in *The festal letters of Athanasius* ed. by W. Cureton (1848), Nachtrag S. 5 Z. 15–18: *ἐν τῇ ἑβδόμενῃ τῇ ἑξῆς τῆς ἑβδομάδος ἡμετέρας*. Larsow übersetzt: „Wir beginnen also das vierzigstägige Fasten zu Anfang des Monats Phamenoth, und indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, mögen wir an ihm Erholung finden von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“. Das ist natürlich Unsinn. Wenn Athanasius gemeint hätte, daß man sich am 5. Pharmuthi, dem Palmsonntag, von der vorhergehenden Fastenzeit erholen sollte, so hätte er nicht „von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“ sagen müssen, sondern „von der ganzen vorhergehenden Zeit“. Richtig übersetzt heißt die zweite Hälfte: „indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, wobei wir die Ruhepausen der Sonntage und der diesen vorangehenden Sonnabende haben“. Frei, aber sachlich richtig ist die Übersetzung bei Mai, *Nova patrum bibliotheca* 6 (1853), pars I, S. 71: „cum dominicarum et praecedentium sabbatorum vacatione“.

4) λειτουργία τελεία als Gegensatz zu λειτουργία προηγιασμένη im Triodion beim Mittwoch der Butterwoche (Rom 1879, S. 54).

man nicht, was sonst doch die Hauptsache bei jeder Messe ist, „das Brot opferte“, wohl aber kommunizierte und dabei Abendmahls-Elemente verwendete, die schon am vorhergehenden Sonntag geweiht waren. Diese Missa praesantificatorum fand entsprechend dem 52. Kanon des Trullanum (692 n. Chr.) nur an den Wochentagen der Quadragesima statt¹⁾; die Samstage und Sonntage waren auch in dieser Zeit Fest- und Freudentage mit vollständigen Meßfeiern. Hiermit hängt es auch zusammen, daß man nach dem 51. Kanon der bereits erwähnten Synode von Laodicea die Geburtstage der Märtyrer in der Quadragesima nur am Samstag und Sonntag feiern soll; nur an diesen beiden Tagen fand vollständiger und feierlicher Gottesdienst statt.

Aus alledem erklärt sich ohne weiteres, weshalb in allen drei Lektionssystemen bloß die Wochentage der Fastenzeit von Montag bis Freitag mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, die Samstage und Sonntage dagegen nur neutestamentliche Lektionen haben.

§ 5. Das jerusalemische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Die Fastenzeit des jerusalemischen Lektionars besteht aus der 6wöchigen Quadragesima und der Karwoche. Beide werden aufs deutlichste voneinander geschieden. Die 6 Wochen der Quadragesima werden im altarmenischen Texte durchgezählt: „In the holy quadragesima, in the first week“, „In the second week of quadragesima“ u. s. w. bis „The sixth week of quadragesima“. Hinter dem Freitag der 6. Woche und nur hier steht dann eine Unterschrift: „Here ends the canon. Of the sixth week of quadragesima“²⁾. Die Karwoche wird nicht zur Quadragesima gerechnet, sondern als das Paschafasten („the fast of Zatik“) bezeichnet; vgl. Constit. apost. V 13 ἡ νηστεία τοῦ πάσχα.

1) Genauer gesagt, wird die Missa praesantificatorum nach orthodoxem Ritus gehalten 1) am Mittwoch und Freitag der Butterwoche, 2) an allen eigentlichen Wochentagen der 6wöchigen Quadragesima außer Mariae Verkündigung, 3) am Karfreitag; s. Symeon Thessalonicensis, Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D): die Missa praesantificatorum wird außer in der Quadragesima nur gehalten κατὰ τὴν τετράδα τε καὶ παρασκευὴν τῆς τυροφάγου λεγομένης καὶ κατὰ τὴν μεγάλην παρασκευήν. In Rom fand sie nach Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. 1 (1897), S. 277 überhaupt nur am Karfreitag statt.

2) Während die Samstage und Sonntage im altarmenischen Lektionar gewöhnlich fehlen, folgt hier der Samstag. Daher kann man ganz sicher sagen, daß der Freitag als letzter Tag der Quadragesima gerechnet ist, und der Samstag, der ja auch kein eigentlicher Fasttag ist, nicht mehr dazu gehört. Somit umfaßt die Quadragesima vom Montag der 1. Woche bis zum Freitag der 6. Woche genau 40 Tage. Vgl. unten S. 95 f.

Die zweite Woche der Quadragesima und die Karwoche haben an allen Wochentagen von Montag bis Freitag Gottesdienste, die übrigen Wochen nur am Mittwoch und Freitag.

Die Auszeichnung der Karwoche ist ohne weiteres verständlich. Die Auszeichnung der zweiten Woche der Quadragesima hat A. Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 68 ansprechend aus einer im Laufe der Zeit eingetretenen Änderung der jerusalemischen Fastenpraxis erklärt. Die verschiedenen Provinzen unterschieden sich in ihrer Fastenpraxis dadurch, daß die einen die um 300 n. Chr. aufgekommene 6wöchige Quadragesima zu der schon vorher gefeierten Karwoche hinzufügten und im ganzen 7 Wochen fasteten, während die anderen die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und im ganzen 6 Wochen fasteten. Jene Praxis herrschte in Antiochia, Konstantinopel und den von ihnen abhängigen Gegenden, diese im Occident und den westlicheren Provinzen des Orients, Illyrien, Griechenland und Ägypten. Das zwischen Antiochia und Ägypten in der Mitte liegende Palästina hat in seiner Praxis geschwankt: 6-, 7- und sogar 8wöchiges Fasten ist uns für Palästina bezeugt, s. Baumstark S. 53—55. Daher vermutet Baumstark S. 68 sehr glücklich, daß die Auszeichnung der 2. Woche der Quadragesima aus einer Zeit beibehalten sei, in der das Fasten insgesamt nur 6 Wochen dauerte, jene Woche also die 1. Woche der Quadragesima war.

Die Wahl der Mittwoche und Freitage für die Gottesdienste der übrigen Wochen der Quadragesima erklärt sich daraus, daß diese beiden Tage die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage und damit zugleich diejenigen Tage waren, an denen am häufigsten Wohngottesdienste gehalten wurden, vgl. z. B. Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf 3, S. 583): *Συνάξεις δὲ ἐπιτελοῦμεν ταχθεῖσαι εἰς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι (Mittwoch) καὶ προσαββάτῳ (Freitag) καὶ κυριακῇ, τετράδι δὲ καὶ ἐν προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης κτλ.*

Beachtenswert ist ferner die Zahl der Lektionen. In den Wochen, in welchen sich die Gottesdienste auf Mittwoch und Freitag beschränken, hat der Mittwoch 2, der Freitag 3 Lektionen. In der zweiten Woche der Quadragesima und an den drei ersten Tagen der Karwoche dagegen hat jeder Gottesdienst 3 Lektionen. Auch das bedeutet eine Auszeichnung dieser beiden Wochen. Wenn sodann der Gründonnerstag mit nur 2 alttestamentlichen Lektionen bedacht ist, so wird das dadurch ausgeglichen, daß er als der Tag der Stiftung des hl. Abendmahls daneben mehrere neustament-

liche Lektionen bekommen hat¹⁾. Der Karfreitag aber wird wiederum durch seine 8 alttestamentlichen Lektionen vor den übrigen Tagen der Karwoche ausgezeichnet.

Für die Wahl des Lesestoffs gelten folgende Regeln:

1) In der Quadragesima wird am Mittwoch stets Exod. und Ioel gelesen, am Freitag stets Deut., Iob und Is.; nur tritt in der letzten Woche Zach. für Ioel ein, da dieser schon in der vorletzten Woche zu Ende gelesen ist. In der 2. Woche, wo auch der Mittwoch 3 Lektionen hat, kommt als dritte ein Stück aus Mich. hinzu.

2) Am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche der Quadragesima werden Reg. I, Prov. und Ier. gelesen.

3) In der Karwoche stammt die erste Lektion vom Montag bis zum Donnerstag aus der Gen., die zweite vom Montag bis zum Mittwoch aus den Prov., die dritte am Montag und Dienstag aus Is. Dazu kommt am Mittwoch als dritte Lektion ein Stück aus Zach., am Donnerstag als zweite ein Stück aus Is. Der Karfreitag hat nur Lektionen aus den Propheten: vier aus Is., zwei aus Zach., je eine aus Am. und Ier.

Die regelmäßig wiederkehrenden Bücher werden in der Quadragesima fortlaufend, nur hie und da mit kleinen Sprüngen gelesen:

Exod. 1₁—2₁₀. 2₁₁—22. 2₂₃—3₁₅. 3₁₆—22. 4₁—21. 4₂₁—5₃.

Ioel 1₁₄—20. 2₁—11. 2₂₁—32. 3₁—8. 3₉—21.

Deut. 6₄—7₁₀. 7₁₁—8₁. 8₁₁—9₁₀. 9₁₁—24. 10₁—15. 11₁₀—25.

Iob. 6₂—7₁₃. 9₂—10₂. 12₁—13₆. 16₂—17. 19₂—29. 21.

Is. 40₁—8. 40₉—17. 42₁—8. 43₂₂—44₈. 45₁—13. 46₃—47₄.

Reg. I 1₁—23. 1₂₃—2₂₆. 3₂₁—4₁₈.

Prov. 1₂—33. 2₁—3₁₀. 3₁₁—4₁₃.

Ier. 1₁—10. 1₁₁—2₃. 2₃₁—3₁₆.

Ähnliches gilt für die Karwoche, doch sind hier die Sprünge bei der Gen. viel größer:

Gen. 1—3₂₀. 6₉—9₁₇. 18₁—19₃₀. 22₁—18.

Prov. 1₁—9. 1₁₀—19, aber dazwischen am Dienstag 9₁—11.

Is. 40₁—8. 40₉—17 (dieselben Lektionen wie am Anfang der Quadragesima).

Aus den nicht regelmäßig wiederkehrenden Büchern sind die Lektionen frei gewählt, doch sind am Karfreitag die vier Is.-Lektionen und die beiden Zach.-Lektionen nach der Reihenfolge, in der sie

1) Auch der Dienstag und Mittwoch der Karwoche haben schon neutestamentliche Lektionen, aber nur je eine. Der Montag hat wie die Quadragesima nur alttestamentliche Lektionen.

in den Büchern selbst stehen, geordnet. Auch halten alle überhaupt auftretenden Zach.-Lektionen die richtige Reihenfolge ein: letzte Woche der Quadragesima Zach. 9₉—16, Karwoche Mittwoch Zach. 11₁₁—14, Freitag abermals Zach. 11₁₁—14 und 14₆—11.

§ 6. Das koptische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das koptische Lektionar setzt eine 8wöchige Fastenzeit voraus, ja dieser 8wöchigen Fastenzeit ist sogar noch das 3tägige Ninivefasten vorgelegt.

Ägypten gehört, wie oben S. 82 bemerkt ist, zu den Ländern, welche die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und daher ursprünglich im ganzen 6 Wochen fasteten. Die Osterfestbriefe des Athanasius, Theophilus und Cyrill legen hierfür ein ganz unzweideutiges Zeugnis ab. Die Karwoche nimmt zwar begreiflicherweise eine gewisse Sonderstellung ein, und die Osterfestbriefe geben außer dem Anfang der Fastenzeit auch den Anfang der Karwoche an; aber sie wird nirgends besonders gerechnet, sondern bildet stets die letzte Woche der Quadragesima.

Diese Praxis hat sich mindestens bis zum Jahre 577 gehalten. Das beweist das Fragment eines Osterfestbriefs, welches zuerst von Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, *Greek papyri*, Ser. II (Oxf. 1897), S. 163—167 herausgegeben wurde und dann in *New Palaeographical Society*, fasc. III (Lond. 1905), Taf. 48 in Facsimile erschien. Die uns angehende Stelle lautet: ἀρχόμενοι τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀπὸ ιθ' τοῦ Φαμενώθ μηνὸς κατὰ τὰς εὐαγγελικὰς παραδόσεις, τῆς δὲ ἑβδομάδος τοῦ σωτηρίου πάσχα ἀπὸ κδ' τοῦ Φαρμουθι μηνός, περιλύομεν τὴν νηστείαν τῇ κθ' τοῦ αὐτοῦ Φαρμουθι μηνός ἐσπέρα βαθία σαββάτω, ἑορτάζοντες τῇ ἐξῆς ἐπιφωσκούσῃ κυριακῇ. Hier fällt also der Montag, mit dem die Quadragesima beginnt, auf den 19. Phamenoth = 15. März, der Karmontag auf den 24. Pharmuthi = 19. April und der Karsamstag auf den 29. Pharmuthi = 24. April, sodaß die Fastenzeit einschließlich der Karwoche 6 Wochen dauert. Ostern fällt auf den 30. Pharmuthi = 25. April, also auf den außerordentlich selten vorkommenden spätesten Termin; daher kann der Brief, wie Grenfell und Hunt richtig sahen, nur im Jahre 577 oder 672 geschrieben sein. Grenfell und Hunt entschieden sich, obwohl aus Mangel an unzweideutigen Indizien etwas schwankend, für 577. Carl Schmidt dagegen plädierte in den *Berliner Klassikertexten* 6 (1910), S. 92 für das Jahr 672; seine Gründe sind: „Überhaupt gehen die Herausgeber [Grenfell

and Hunt] von der falschen Voraussetzung aus, daß dieser Osterfestbrief von einem melchitischen Patriarchen abgefaßt sei, während die Benntzung des Cyrill und die Formel καὶ ἐκούσιον βούλησιν betreffs der πάθη auf einen Monophysiten der severianischen Richtung hinweisen“. Aber hier ist ihm ein sonderbares Versehen passiert, denn καὶ ἐκούσιον βούλησιν gehört, wie Grenfell und Hunt ganz richtig angezeigt hatten, noch zu dem langen Zitat aus Cyrill, mit dem das uns erhaltene Fragment des Osterfestbriefs beginnt, sodaß also der „Monophysit der severianischen Richtung“ der alte Cyrill selber ist. Aus dem Cyrillzitat an sich läßt sich aber kaum auf einen monophysitischen Patriarchen schließen. Weshalb sollte nicht auch ein orthodoxer Patriarch von Alexandria seinen Vorgänger, der doch nicht verdammt war, einmal zitieren? Sollte aber Schmidt mit seiner Annahme eines monophysitischen Verfassers wirklich recht haben, dann würde der Brief ganz sicher dem Jahre 577, nicht 672 angehören; denn von 657 an ist, wie wir gleich sehen werden, die 8wöchige Fastenzeit für die Monophysiten Ägyptens so reichlich und einheitlich bezeugt, daß wir nicht wohl an eine vorübergehende Rückkehr zur alten Praxis denken können.

Die alte 6wöchige Fastenzeit ist, wie Funk in seinem oben S. 78 zitierten Ansatz gezeigt hat, im Lanfe der Zeit überall verlängert; nur in Mailand hat sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten (Funk S. 266). Die monophysitischen Kopten fügten 2 volle Wochen hinzu. Der Grund dieser Verlängerung ist klar. Der Name τεσσαρακοστή wies auf ein 40tägiges Fasten hin. Da man aber am Samstag und Sonntag nicht eigentlich fastete (s. oben S. 79f.), so kamen in den 6 Wochen nur $6 \times 5 = 30$ (oder mit Einschluß des Karsamstags 31) eigentliche Fasttage heraus. Daher gab man 2 Wochen zu, um wirklich 40 Tage zu fasten.

Diese 8wöchige Qnadragesima wird uns für Ägypten zuerst durch die Exzerpte aus zwei Osterfestbriefen des monophysitischen Patriarchen Benjamin I. von Alexandria bezeugt, welche der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängt sind (Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 [1712], S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77). Dank der Sorgfalt des Exzerptors sind wir in der glücklichen Lage, die Zeit des zweiten Fragmentes, welches die genauesten Angaben bietet, mit absoluter Sicherheit bestimmen zu können. Es stammt nämlich aus dem 35.¹⁾ Osterfestbrief Ben-

1) Lequien: ψευδοεορταστικῇ τεσσαροστή πέμπτῃ. Es ist einer der bösesten Druckfehler Mignes, daß er hier πρώτῃ statt πέμπτῃ bietet.

jamins, und das Fasten begann am 19. Mechir = 13. Febr., die Karwoche begann am 8. Pharmuthi = 3. April¹⁾, folglich fiel der Ostersonntag auf den 9. April. Benjamin I. hat nach der Überlieferung den Patriarchenstuhl im 1. Jahre der Hedschra = 16. Juli 622 — 4. Juli 623 bestiegen und ist nach 39jährigem Patriarchat am 3. Januar 662 gestorben, s. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2 (1890), S. 499²⁾. Wenn er alljährlich einen Osterfestbrief geschrieben hat, so fällt sein 35. Brief in das Jahr 657, und gerade in diesem Jahre war Ostern in der Tat am 9. April, s. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 191. So stimmt hier alles aufs schönste zusammen, und es wird dadurch zugleich die Richtigkeit der überlieferten Chronologie bestätigt. Unsicher bleibt vorläufig nur das genaue Datum des ersten Fragments, welches weniger und zum Teil verderbte Zahlen enthält; am wahrscheinlichsten ist mir, daß es dem vorhergehenden Jahre, also dem Jahre 656 n. Chr., angehört³⁾. In beiden Fragmenten dauert die Quadragesima 8 Wochen. Auch gibt das zweite Fragment ausdrücklich den Grund der Verlängerung an: Ἀρχόμενοι τῶν ὁκτὼ ἐβδομάδων τῆς νηστείας, τούτεστι τῆς ἀγίας τεσσαρακοστῆς, διὰ τὸ μὴ συνα-

1) Das Fragment selbst gibt (wie der unten S. 87 zu erwähnende Osterfestbrief des monophysitischen Patriarchen Alexanders II., den wir im Original besitzen) die römischen Daten neben den ägyptischen, und beide stimmen zueinander. Auch sind vom 19. Mechir bis zum 8. Pharmuthi gerade 7 Wochen. An der Richtigkeit der Überlieferung kann also kein Zweifel sein.

2) Vgl. auch Alfred J. Butler, The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion (Oxf. 1902), S. XXVIII. 170 (Anm. 1). 501 f. 505. Butler setzt Benjamins Thronbesteigung genauer in den Januar 623, da Benjamins Vorgänger Andronikus am 3. Jan. gestorben sein soll. Dies Datum ist jedoch, wie Gutschmid a. a. O. durch ein Fragezeichen angedeutet hatte und auch Butler S. 170 Anm. 1 (vgl. S. 172) bemerkt, nicht ganz sicher, da der 3. Jan. Benjamins eigener Todestag ist, also die Angabe desselben Todestages für seinen Vorgänger auf einer Verwechselung beruhen kann.

3) Nach dem ersten Fragment dauerte das Fasten vom 27. Mechir bis zum 20. Pharmuthi. Hier muß ein Fehler stecken, denn so kommen nur 54 Tage herans (4 des Mechir, 30 des Phamenoth, 20 des Pharmuthi), während es vom Montag der 1. Fastenwoche bis zum Karsamstag 55 Tage sein müssen und im zweiten Fragment auch wirklich sind (12 des Mechir, 30 des Phamenoth, 13 des Pharmuthi; die ägyptische Monatsrechnung s. bei F. K. Ginzel, Handbuch der math. n. techn. Chronologie I [1906], S. 225 f.). Wir müssen also entweder den 27. in den 26. Mechir korrigieren, oder den 20. in den 21. Pharmuthi; letzteres ist einfacher, da wir nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. Wir bekommen dann für Ostern den 22. Pharmuthi = 17. April heraus. Auf den 17. April fiel Ostern in den Jahren 651 und 656. Keins der beiden Jahre stimmt zu der Angabe, daß das erste Fragment aus dem 30. Osterfestbrief Benjamins stammt, denn im Jahre 651 muß er seinen 29., im Jahre 656 seinen 34. Festbrief geschrieben haben. Also muß „30“ in 29 oder 34 korrigiert werden; letzteres ist einfacher, da wir wiederum nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. (Würden wir umgekehrt den 27. in den 26. Mechir korrigieren, so fiel Ostern auf den 16. April. In diesem Falle müßten wir viel stärker eingreifen, da dann nur die Jahre 629 und 640 in Frage kämen.)

ριθμίσθαι τὸ σάββατον καὶ τὴν κοριακὴν ταῖς ἁγίαις νηστείαις, κτλ. Wir haben hier also die folgerichtige Fortbildung der altägyptischen Praxis. Der Anfang der Karwoche wird nach der alten Sitte besonders notiert¹⁾, aber sie wird nicht besonders gerechnet, sondern ist die letzte Woche der 8wöchigen Quadragesima, wie sie früher die letzte Woche der 6wöchigen Quadragesima gewesen war.

Seit Benjamin I. haben wir viele Zeugnisse für die 8wöchige Quadragesima der Kopten. In dem Osterfestbrief Berliner Klassikertexte 6 (1910), S. 55—109, der von dem monophysitischen Patriarchen Alexander II. im Jahre 713, 719 oder 724 geschrieben ist (a. a. O., S. 94), heißt es (S. 86): Ἀρξώμεθα τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν, τούτέστιν τῶν ὀκτὼ ἐβδομάδων, κτλ. Im Typikon κερ. κη' (Venedig 1615, Bl. ξβ' Anf.) heißt es, daß der Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815), nach welchem die Orthodoxen in der 8. Woche vor Ostern, wenn irgend möglich, auch am Mittwoch und Freitag Käse und Eier essen sollen (vgl. unten S. 94), sich gegen die Jakobiten und Tetraditen richtet²⁾, die also schon in dieser Woche Käse und Eier meiden; „Tetraditen“ ist aber ein Spottname für die Monophysiten Alexandrias. Eutychius, orthodoxer Patriarch von Alexandria (933—940), bezeugt in seinem unten in § 8 anzuführenden Bericht über die Fastenpraxis der 8. Woche vor Ostern, daß die Kopten seiner Zeit im Gegensatz zu den Orthodoxen schon in dieser Woche streng fasteten. Ebenso sagt der erste Anhang des Typikon (Venedig 1615, Bl. ρλα' Vorderseite Sp. 2 Z. 6—8): κατὰ μέντοι τὴν τοροφάγον (d. h. in der 8. Woche vor Ostern) οἱ αἰρετικοὶ οἱ λεγόμενοι Τετραδίται μεγάλην νηστείαν παρατηροῦσιν. Und für die Neuzeit haben wir den Bericht von E. W. Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 323, nach welchem الصوم الكبير „das große Fasten“ 55 Tage dauert.

Vor der 8wöchigen Quadragesima hat das koptische Lektionar noch das 3tägige Ninivefasten. Über dieses sagt Lane a. a. O.: „A week before their Great Fast, or Lent, commences a fast of three days, kept in commemoration of that of Nineveh, which was occasioned by the preaching of Jonah“. Aber nach J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie (1677), S. 76 findet dies Fasten vielmehr in der zweiten Woche vor der Quadragesima

1) Ebenso auch in dem gleich zu nennenden Osterfestbrief Alexanders II.

2) ἀνατρέπει δὲ οὗτος ὁ κανὼν τὸ ὄγκμα τῶν Ἰακωβιτῶν καὶ τὴν τῶν Τετραδιτῶν αἵρεσιν.

statt, und dies wird richtig sein, denn auch die Syrer und Armenier haben es in der 10. Woche vor Ostern. Über das Ninivefasten der Syrer belehrt A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, hsg. v. Drerup u. a., III 3—5, Paderb. 1910), S. 191—194. Danach findet es „in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima“ statt, also, da die syrische Quadragesima 7 Wochen vor Ostern beginnt, in der 10. Woche vor Ostern. Eingeführt wurde es zuerst in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. bei den Nestorianern anlässlich einer Epidemie, bald darauf aber von den Jakobiten übernommen. Über das Ninivefasten der Armenier, das ἀρτιβοόριον, handelt Nilles II, S. 6—11. Es findet in der Woche vor Septuagesimae statt, d. h. gleichfalls in der 10. Woche vor Ostern. Der Termin ist ganz sicher, da die Griechen, um gegen diese greuliche Ketzerei der dreimal verfluchten Armenier zu protestieren, in ebendieser Woche sogar das allwöchentliche Mittwochs- und Freitagsfasten aufgehoben haben¹⁾.

Die drei Tage des Ninivefastens werden im koptischen Lektionar nur gezählt, ohne daß angegeben würde, um welche Wochentage es sich handelt. Nach Vansleb a. a. O. beginnt das Ninivefasten stets am Montag. Hierzu stimmt es, daß im koptischen Lektionar auf die drei Tage des Ninivefastens „der gesegnete Donnerstag, welcher das Ninivepascha ist“²⁾, folgt; wie auf das große Fasten das Pascha folgt, so hat man auf das Ninivefasten ein Ninivepascha folgen lassen. Montag, Dienstag und Mittwoch sind auch bei den Syrern die am besten bezeugten Tage des Ninivefastens, s. Baumstark a. a. O., S. 193.

Über die Zeit der Einführung des Ninivefastens bei den Kopten vermag ich nichts zu sagen, da ich keine alten Zeugnisse für dasselbe kenne.

Die Gottesdienste an den Wochentagen der Fastenzeit beschränken sich bei den Kopten nicht auf die Mittwoche und Freitage, wie das in Jerusalem meistens der Fall war, sondern finden während des Ninivefastens wie während des „großen Fastens“ täglich statt.

1) Daher gehört „die Woche nach dem Tag des Pharisäers und des Zöllners“, d. h. nach dem Sonntag vor Septuagesimae, noch jetzt zu den „Fastendispenisationswochen“, s. Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm.

2) يوم الخميس المبارك الذي هو فصح نينوى. Lagarde, Orientalia I, S. 39 gibt als Überschrift dieses Tages falsch an: „fünfter [so (dies „so“ stammt von Lagarde selbst)] Tag des ninevitischen ܢܝܢܘܝ“.

Die Zahl der alttestamentlichen¹⁾ Lektionen beträgt während des Ninivefastens täglich 1, während des „großen Fastens“ täglich 2—4. Die Höchstzahl 4 kommt nur am Mittwoch (3.—5. Woche) und Freitag (2., 3., 6., 7. Woche) vor; diese beiden Tage werden also auch hier ausgezeichnet (vgl. oben S. 82). Im übrigen haben die 1.—3. und 6. Woche regelmäßig 2 Lektionen, die 4., 5. und 7. Woche regelmäßig 3 Lektionen; Ausnahmen: Donnerstag der 5. Woche 2 Lektionen, Mittwoch der 6. Woche 3 Lektionen. Hierin einen tieferen Sinn zu suchen, wäre bei der Jugend der uns zu Gebote stehenden Überlieferung ein gefährliches Unternehmen.

Während des Ninivefastens wird naturgemäß das Buch Ionias gelesen. Dies Buch ist seit alters mit der Fastenzeit verknüpft; wir trafen es schon in der Ostervigil und sahen dort, daß schon Ambrosius es für die Karwoche bezeugt (s. oben S. 74 Anm. 1). In der Ostervigil wird es wegen der typischen Bedeutung des dreitägigen Aufenthaltes des Jonas im Bauche des Walfisches gelesen. Daran wird hier natürlich nicht gedacht; vielmehr wird es hier deshalb gelesen, weil man selbst die Niniviten, die auf die Predigt des Jonas fasteten und Buße taten, nachahmte; stammt doch auch die 3tägige Dauer des Ninivefastens offenbar aus Ion. 3₄, wo der Prophet den Niniviten verkündigt: Ἐν τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευὶ καταστραφήσεται. Übrigens folgen bei Matth. 12_{40f.} die Niniviten als Bußspiegel unmittelbar auf Jonas als Typus Christi.

In der Quadragesima wird täglich das Buch Isaias gelesen; es fehlt bloß am Freitag der 5. Woche und ist hier wohl nur zufällig ausgefallen, da man auch nach Analogie des Freitags der 2., 3., 6. und 7. Woche an diesem Tage 4 statt 3 Lektionen erwarten könnte. Die Lesestücke erscheinen im großen und ganzen in der Reihenfolge, die sie in dem Prophetenbuche selbst einnehmen; einige Abweichungen von der Regel sollen am Schluß dieses Paragraphen besprochen werden.

Nächst Isaias wird in der Quadragesima am häufigsten das Buch Iob gelesen. Die Lesung beginnt in der 2. Woche und findet in dieser am Dienstag und Freitag, in der 3. Woche am Mittwoch und Freitag, in den folgenden Wochen täglich statt. Nur in der 6. Woche ist sie wieder auf Mittwoch und Freitag beschränkt; auch fehlt sie am Donnerstag der 5. Woche, aber hier

1) Im Gegensatz zum jerusalemischen und konstantinopolitanischen hat das uns vorliegende koptische Lektionssystem an den Wochentagen der Fastenzeit auch neutestamentliche Lektionen. Diese bleiben hier unberücksichtigt. Sie gehören auch wohl erst einer jüngeren Entwicklungsstufe an.

wohl nur infolge eines Fehlers unserer Hs., da dieser Tag gegen die Regel bloß 2 Lektionen hat. Vom Freitag der 2. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche wird Iob 11—26, vom Freitag der 6. Woche bis zum Schluß der 7. Woche Iob 36—42 vollständig und in richtiger Reihenfolge gelesen. Die übrigen drei Iob-Lektionen sind regellos: Dienstag der 2. Woche Iob 19₂—16, Freitag der 5. Woche Iob 32₂—16, Mittwoch der 6. Woche Iob 38₁—21¹ (also außer 32₂—16 Dubletten).

Außer Isaias und Iob werden noch die Proverbia öfter gelesen. Die Lesung beginnt erst in der 3. Woche und setzt in der 4. Woche wieder aus. Sie findet in der 3. und 5. Woche am Montag, Dienstag und Donnerstag statt, in der 6. Woche am Montag, Dienstag und Freitag, in der 7. Woche täglich. In der 3. und 5. Woche wird Prov. 1₂₀—4₂₂¹ vollständig, in der 6. und 7. Woche Prov. 8—12₁₁¹ fast vollständig gelesen. Die richtige Reihenfolge ist überall gewahrt.

Sonst finden wir in der Quadragesima noch folgende Bücher vertreten: Gen. 5 mal, Exod. 7 mal (aber einmal nur freie Nacherzählung), Deut. 6 mal, Reg. I. III. IV zusammen 4 mal, Ioel 4 mal, Zach. 2 mal. Auch bei diesen Büchern läßt sich in der Regel das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*) beobachten, z. B. Mittwoch der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11 mit einigen Auslassungen; Freitag der 1.—5. Woche Deut. 6₃²—12₂₄ mit einer ganz kleinen Auslassung. Aber es kommen auch Störungen vor, die jedoch vielleicht erst durch Überarbeitung entstanden sind, z. B. stehen neben den soeben genannten Lektionen aus Exod. und Deut. noch folgende: Montag der 1. Woche Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt, und Montag der 2. Woche Exod. 3₆—14; Donnerstag der 2. Woche Deut. 5₁₅—22.

Vergleichen wir dann noch die koptischen und die jerusalemischen Lektionen für die der Karwoche vorangehenden Fastenwochen, so finden wir eine große Übereinstimmung in der Wahl der biblischen Bücher. Für sich besonders hat das jerusalemische System nur Ier. (3 Lektionen) und Mich. (1 Lektion), das koptische nur Gen. (5 Lektionen) und Reg. III. IV (je 1 Lektion). Dagegen stimmen beide in Exod., Deut., Reg. I, Prov., Iob, Is., Ioel, Zach. überein. Ja die Übereinstimmung erstreckt sich hie und da bis in die Einzelheiten. In Jerusalem wird an den sechs Mittwochen der Quadragesima Exod. 1—5₃ gelesen, bei den Kopten an den Mittwochen der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11. In Jerusalem wird an den sechs Freitagen Deut. 6₄—11₂₅ gelesen, bei den Kopten an den Freitagen der 1.—5. Woche

Deut. 6,3²—12²⁴. In Jerusalem liest man die Prov. nur am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche; die Kopten lesen sie mehrere Wochen, beginnen aber damit am Montag, Dienstag und Donnerstag der 3. Woche, und das sind, da die koptische Quadragesima eine Woche vor der jerusalemischen anfängt, genau dieselben Tage, an denen man in Jerusalem die Prov. liest; auch der Lesestoff deckt sich fast: in Jerusalem liest man an diesen Tagen Prov. 1₂—4₁₃, bei den Kopten Prov. 1₂₀—3₄. In Jerusalem wird ferner Iob stets am Freitag gelesen, bei den Kopten nur am Freitag regelmäßig (außer der 1. Woche, wo Iob überhaupt noch nicht gelesen wird), an anderen Tagen mehr oder weniger unregelmäßig. In Jerusalem wird Joel am Mittwoch der 1.—5. Woche gelesen, bei den Kopten am Mittwoch der 1. und 3.—5. Woche. Auch ist noch daran zu erinnern, daß die koptischen (sahidischen) Karwochenlektionen gleichfalls sich mit den jerusalemischen berührten (s. oben S. 69). Unter diesen Umständen können wir nicht zweifeln, daß zwischen dem jerusalemischen und dem koptischen Lektionssystem ein alter Zusammenhang besteht, wenn wir auch die Art dieses Zusammenhanges vorläufig nicht bestimmen können.

Aber das koptische System berührt sich nicht nur mit dem jerusalemischen, sondern auch mit dem konstantinopolitanischen, und in diesem Falle können wir mit Sicherheit auf Abhängigkeit des koptischen Systems schließen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Is.-Lektionen, in denen die Kopten gar nicht mit Jerusalem, aber fast ganz mit Konstantinopel übereinstimmen. Vom Montag der 1. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche sind die Is.-Lektionen der beiden Systeme bis auf unbedeutende Unterschiede ¹⁾ identisch, und auch die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen vom Freitag der 5. Woche bis zum Freitag der 6. Woche kehren bei den Kopten wieder, nur daß sie bei ihnen vom Freitag der 6. Woche bis zum Freitag der 7. Woche gelesen werden. Dieser Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Dauer

1) In den meisten Fällen handelt es sich um ganz minimale Differenzen, wie sie hier und da auch zwischen verschiedenen griechischen Hss. vorkommen. Bemerkenswert ist nur folgendes: 1) In der 3. Woche haben die Kopten — oder nur unsere Hs. — die Lektionen des Dienstags und Mittwochs vertauscht. 2) Am Dienstag der 4. Woche ist die koptische Lektion bedeutend länger als die konstantinopolitanische. 3) Am Freitag der 4. Woche hat unsere Hs. (Kopt. 8) zunächst bis zu den Worten Is. 29¹⁷ ⲁⲫⲣⲏⲧ̅ ⲁⲡⲓⲁⲱⲟⲩ = ὡς τὸ ὄρος, mit welchen Bl. 223 a schließt, denselben Text wie Konstantinopel, fährt dann aber auf Bl. 223 b mit Is. 42⁸ ⲡⲁⲣⲁⲛ = μου . . . τὸ ὄνομα fort. Sie bricht also auf 223 a mitten im Satze ab (durch nachträgliche Hinzufügung von ⲡⲧⲉ ⲡⲓⲭⲉⲣⲙⲓⲛⲁ am Fuß der Seite ist nur ein notdürftiger Abschluß hergestellt) und fängt auf 223 b mitten in einem ganz anderen Satze an. Daraus folgt, daß es sich hier um ein Versehen handelt.

der Fastenzeit: Konstantinopel hatte vor der Karwoche 6, die Kopten 7 Wochen des strengen Fastens. Daher reichten die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen nicht aus, und die Kopten mußten das System erweitern. Das taten sie, indem sie vom Donnerstag der 5. Woche bis zum Donnerstag der 6. Woche neue Is.-Lektionen einschoben¹⁾. Aber sie taten es ungeschickt; denn während Konstantinopel alle Is.-Stücke in der Reihenfolge liest, in der sie im Prophetenbuche selbst stehen, schoben die Kopten ihre neuen Lektionen zwischen Is. 41₁₄ (Mittwoch der 5. Woche) und 45₁₁ (Freitag der 6. Woche) in bunter Reihenfolge ein: 26₉²—20. 44₂₁—28. 45₁—10. 45₁₈—25. 43₁₀—21.

Auch einige andere Übereinstimmungen zwischen dem koptischen und dem konstantinopolitanischen Lektionssystem kommen vor, besonders in den Lektionen aus Ioel und Zach., welche Konstantinopel in der Butterwoche, die Kopten in ihrer zeitlich damit zusammenfallenden ersten Fastenwoche haben (vgl. oben S. 34 mit S. 68), und in den Gen.-Lektionen des Freitags der 5. und 6., resp. 6. und 7. Fastenwoche (vgl. S. 38 mit S. 69). Die Kopten werden auch diese aus dem konstantinopolitanischen System, das sich ja mit der Zeit immer weiter ausbreitete (s. oben S. 71), übernommen haben²⁾. Unsere koptischen Hss. sind ja sehr jung und können sehr wohl ein stark umgebildetes koptisches Lektionssystem darstellen. Merkwürdig ist dabei höchstens, daß auch die koptische Kirche trotz ihres Gegensatzes zur byzantinischen Reichskirche sich ihrem Einfluß nicht hat entziehen können.

§ 7. Das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzt wie das koptische eine 8wöchige Fastenzeit voraus. Aber die ganze Zeit von 8 Wochen zerfällt hier in drei deutlich voneinander geschiedene Teile³⁾:

1) Butterwoche (ἡ τοποράχος scil. ἐβδομάς): Mittwoch und Freitag je 2 Lektionen, am Mittwoch aus Ioel, am Freitag aus Zacharias.

1) Die konstantinopolitanische Lektion für den Donnerstag der 5. Woche (Is. 425—16) ist bei dieser Umarbeitung verloren gegangen. Aber ein Teil derselben (428²—12¹) findet sich sonderbarerweise beim Freitag der 4. Woche, s. die vorige Anmerkung.

2) Dasselbe gilt wohl für die drei oben S. 75 erwähnten Lektionen der Palmarumvigil, welche die Kopten mit Konstantinopel gemein haben.

3) Zu den deutschen Bezeichnungen der drei Teile füge ich in Klammern die griechischen in der in den liturgischen Büchern üblichsten Fassung hinzu.

2) 6 Wochen der Fasten = Quadragesima (αἱ ἕξ ἐβδομάδες τῶν νηστειῶν, ἡ τεσσαρακοστή): Montag — Freitag je 3 Lektionen und zwar stets aus Is., Gen. und Prov., die fortlaufend vom Anfang bis zum Schluß gelesen werden, aber nur anfangs vollständig, nachher mit mehr oder weniger großen Auslassungen.

3) Karwoche (ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἐβδομάς): Montag — Mittwoch je 3 Lektionen aus Ez., Exod. und Iob. Donnerstag und Freitag je 4 Lektionen: die Lesung von Exod. und Iob wird fortgesetzt und je eine Prophetenlektion (nicht aus Ez., sondern aus Ier., Is., Zach.) davor und dahinter gelegt.

Daraus folgt, daß dies System für diejenige Fastenpraxis geschaffen ist, die sich mit der Zeit in der ganzen orthodoxen Kirche durchgesetzt hat und auch in den oft gedruckten liturgischen Büchern, besonders dem Triodion und dem Typikon, vorausgesetzt wird. Denn auch nach dieser jetzt allgemeingültigen Praxis gliedert sich die im ganzen 8wöchige Fastenzeit in eben jene drei Teile, die sich nicht nur durch ihre Namen, sondern auch durch die Art des Fastens und des Gottesdienstes voneinander scheiden. Ich will dies hier an der Hand des Triodion und anderer Quellen etwas genauer ausführen und dabei zugleich zeigen, wie völlig unser Lektionssystem auch in den Einzelheiten auf jene Praxis zugeschnitten ist.

Das Triodion (vgl. oben S. 53) beginnt schon 10 Wochen vor Ostern, mit der κυριακή τοῦ τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου (Sonntag vor Septuagesimae). Und in der Tat fängt schon mit diesem Sonntag die erste Vorbereitung auf die Fastenzeit an. Denn das Evangelium vom Zöllner und Pharisäer, von welchem dieser Sonntag seinen Namen hat, soll ebenso wie das Evangelium vom verlorenen Sohne, nach welchem der nächste Sonntag (Septuagesimae) κυριακή τοῦ ἀσώτου heißt, und das Evangelium vom jüngsten Gericht Matth. 25^{31—46}, das an dem dann folgenden Sonntag (Sexagesimae) gelesen wird, bereits die Bußstimmung der Fastenzeit wecken. Am Sonntag Sexagesimae darf man zum letzten Mal Fleisch essen, daher heißt er κυριακή τῆς ἀπόκρεω („Karneval“; davon neugriech. ἀποκρεῶω *comissor*, *epulis indulgeo* Nilles II, S. 19). Mit dem folgenden Montag beginnt die Fastenzeit.

Die erste Woche der Fastenzeit ist jedoch noch keine Woche des eigentlichen Fastens und wird daher auch als Woche πρὸ τῶν νηστειῶν (oben S. 34) oder προνήστιμος ἐβδομάς (Joh. Damasc. de sacris ieuniis c. 5: Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 D) bezeichnet. Man enthält sich in ihr noch nicht aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend, um dann eine einzige,

bloß aus Vegetabilien bestehende Mahlzeit einzunehmen, wie die alte Regel für die eigentlichen Fasttage ist, sondern lebt im ganzen durchaus in der gewöhnlichen Weise und enthält sich nur des Fleisches. Dagegen sind die in der eigentlichen Fastenzeit gleichfalls verbotenen Produkte der Tiere, Milch, Butter, Käse, Eier¹⁾, in dieser Woche noch erlaubt, ja nach dem oben S. 87 zitierten Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) soll man diese Speisen sogar, wenn irgend möglich, genießen, um sich dadurch von den Häretikern zu unterscheiden, die in dieser Woche schon streng fasteten. Daher heißt diese Woche die Käseesserwoche (ἡ τυροφάγος scil. ἐβδομάς) oder die Käsewoche (ἡ τυρινή) und wird im Westen, wo die Butter eine ähnliche Rolle spielt wie der Käse im Osten, gewöhnlich als die Butterwoche bezeichnet.

Indessen nehmen zwei Tage dieser Woche, der Mittwoch und Freitag, eine gewisse Sonderstellung ein. Mittwoch und Freitag sind die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage (vgl. oben S. 82). Schon Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 69 befiehlt das Mittwochs- und Freitagsfasten auch dem Laien bei Strafe der Exkommunikation. Hieraus erklärt sich, daß diese beiden Tage auch in der Butterwoche eigentliche Fasttage sind, vgl. den eben schon erwähnten Kanon des Nicephorus im Typikon κερ. κη' (Venedig 1615, Bl. ξα'/ξβ'): Δεῖ νηστεύειν τοὺς μοναχοὺς τῇ δ' καὶ ε' τῆς τυροφάγου καὶ μετὰ τὴν τῶν προηγησάμενων ἀπόλυσιν (d. h. nach Beendigung der Missa praesanctificationum, die stets gegen Abend stattfindet, vgl. unten S. 98) ἐσθίειν τυρὸν καὶ ὠά, ὅπου ἂν εὐρεθῶσιν²⁾. Charakteristisch ist auch, daß, wie ebendieser Kanon lehrt, am Mittwoch und Freitag der Butterwoche schon wie an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima die oben S. 80f. beschriebene Missa praesanctificationum gehalten wird. Um dieser Eigentümlichkeiten willen bezeichnet Symeon Thessalonicensis, Responsa

1) Im Orient werden gewöhnlich nur Käse und Eier genannt, weil diese beiden Speisen dort hauptsächlich in Betracht kommen.

2) Dieser Kanon des Nicephorus wird als im Typikon stehend schon von Eutychius, orthodoxem Patriarchen von Alexandria (933—940), zitiert, s. Eutychii patr. Alex. annales interprete E. Pocockio 2 (1658), S. 249 = Eutychii patr. Alex. ann., pars posterior, ed. Cheikho (Corpus script. christ. orient., Scriptores arab., Textus, Ser. tertia, Tom. VII [1909]), S. v, Z 3—7. Daß er auch später maßgebend blieb, lehrt Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 905 Mitte). — Nach Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm. gehört die Butterwoche zu den Fastendispensationswochen; vgl. auch Typikon Venedig 1615, Bl. ρλδ' Rückseite Sp. 1. Dies kann ich mir nicht erklären.

ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D) den Mittwoch und Freitag der Butterwoche treffend als προοίμια τῶν ἱερῶν νηστειῶν.

Nach alledem ist die Butterwoche kurz zu charakterisieren als eine Übergangswoche, in der man noch nicht voll fastet, aber doch schon etwas mit dem Fasten und der gottesdienstlichen Praxis der Fastenzeit beginnt.

Dieser Charakter der Butterwoche kommt auch im Lektionssystem deutlich zum Ausdruck. Man nimmt die für die Fastenzeit charakteristische Lesung des A. T. noch nicht voll auf und liest noch nicht die Bücher, die in der folgenden Quadragesima gelesen werden, beginnt aber doch schon etwas mit dem A. T. Daß man hierfür gerade den Mittwoch und Freitag gewählt hat, erklärt sich nach dem über diese Tage Gesagten von selbst: sie sind die eigentlichen Fasttage der Butterwoche, daher eignen gerade sie sich für die alttestamentlichen Lektionen.

Auch in der Zahl der Lektionen unterscheidet sich die Butterwoche charakteristisch von der eigentlichen Fastenzeit: sie hat an beiden Tagen nur je zwei Lektionen, während es weiterhin stets drei, am Gründonnerstag und Karfreitag sogar vier sind. Auch hierdurch soll die Butterwoche als Übergangswoche, in der man noch nicht voll beginnt, gekennzeichnet werden, wie umgekehrt die Steigerung am Gründonnerstag und Karfreitag auf die hervorragende Bedeutung dieser beiden Tage hinweist. Zugleich wird durch die Zweizahl der Lektionen das außerhalb der Fastenzeit herrschende Schema auch für die Butterwoche aufrecht erhalten und somit diese Woche wiederum als außerhalb der eigentlichen Fastenzeit stehend gekennzeichnet. Denn die einzelnen Tage des beweglichen Kirchenjahres, auch der Montag, Dienstag und Donnerstag der Butterwoche, haben sonst regelmäßig zwei neutestamentliche Lektionen; diese setzen am Mittwoch und Freitag der Butterwoche aus (s. Gregory, Textkritik des N. T., S. 361), und die beiden alttestamentlichen Lektionen treten an die Stelle.

Auf die Butterwoche folgt die 6wöchige Quadragesima. Sie besteht aus den 40 Tagen vom Montag nach Quinquagesimae (Invocavit) bis zum Freitag vor Palmarum. Ihr Anfang wird in der römischen Ausgabe des Triodion (1879), S. 113 durch die Überschrift Ἀρχὴ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς vor dem Montag der 1. Woche ausdrücklich angezeigt und kommt auch in den Gesängen dieses Tages, wie A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 55 Anm. 2 gezeigt hat, mannigfach zum Ausdruck. Ihr Schluß am Freitag der 6. Woche wird im Triodion

nicht ausdrücklich angezeigt, kommt aber gleichfalls in den Gesängen für den Abendgottesdienst dieses Tages zum Ausdruck; gleich das erste Idiomelon (röm. Ausg. S. 578) beginnt mit den Worten *Τὴν φοβητέλῃ πληρώσαντες τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἁγίαν ἐβδομάδα τοῦ πάθους σου αἰτοῦμεν κατιδεῖν, φιλόανθρωπε*¹⁾. Auch das altarmenische Lektionar zeigt den Schluß der Quadragesima am Freitag der 6. Woche aufs unzweideutigste an, s. oben S. 81 Anm. 2. Und auch die syrische Bezeichnung dieses Freitags als des „Freitags der vierzig (näml. Tage)“ oder des „hl. Freitags des 40tägigen Fastens“ beweist nicht minder deutlich, daß die 40 Tage mit diesem Freitag voll werden, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 207.

Bei dieser Berechnung der 40 Tage sind also die Samstage und Sonntage, obwohl sie keine eigentlichen Fasttage sind, mitgerechnet. Das entspricht zweifellos dem Sinne der Schöpfer der Quadragesima. Denn die *τεσσαρακοστή* ist das Gegenstück zur *πεντηκοστή*, und wie diese ein Zeitraum von 50 unmittelbar aufeinander folgenden Tagen war, so sollte offenbar die *τεσσαρακοστή* ein analoger Zeitraum von 40 Tagen sein. Auch die oft angeführten Vorbilder des 40tägigen Fastens Mosis, Eliae und Christi weisen in dieselbe Richtung. Aber den abendländischen Gelehrten, die an die spätere lateinische Praxis, nur die eigentlichen Fasttage zu rechnen, gewöhnt sind, geht diese Berechnungsweise recht schwer ein. So bemerkt Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens zwar richtig, daß die Quadragesima 6 Wochen umfaßte, aber nirgends, daß diese 6 Wochen wirklich 40 Tage enthalten, betont vielmehr S. 262 ff. immer nur, daß zu wenig eigentliche Fasttage herauskommen. Noch weiter ging H. Achelis in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 775 Z. 47—49, indem er für Epiphanius eine 7wöchige Dauer der Quadragesima (ohne Karwoche) herausrechnete, lediglich weil Epiphanius sagt, daß man an den Sonntagen nicht fastete (der Samstag war damals in Cypern noch nicht auf gleiche Stufe mit dem Sonntag gestellt). Und Deconinck (*Revue bibl. intern.*, N. S. 7 [1910], S. 435), Weigand (*Byz. Ztschr.* 20 [1911], S. 13 f.) und Baumstark (*Oriens Christianus* N. S. 1 [1911], S. 57) haben sich nicht nur diese Folgerung von Achelis angeeignet, sondern

1) Dies Lied hat schon H. Achelis, Fasten in der Kirche: Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 777 Z. 8 ff. nach den „Briefen über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“, übers. von Muralt (Lpz. 1838), S. 63 angeführt. Es wird nicht am Sonnabend vor Palmarum gesungen, wie Achelis nach Muralt angibt, sondern am Freitag Abend. Vgl. auch Baumstark a. a. O.

möchten dementsprechend für Chrysostomus und die apostolischen Constitutionen eine 8wöchige Dauer der Quadragesima herausrechnen, lediglich weil beide sagen, daß man an den Samstagen und Sonntagen nicht fastete. Solchen Mißgriffen gegenüber scheint es nicht überflüssig, einige Stellen herzusetzen, welche die originale und bei den Orthodoxen stets beibehaltene Berechnung der Quadragesima kennen lehren. Anastasius Sinaita, Quaestio 64 (Migne Patr. gr. 89, Sp. 664 A) sagt: Wenn man einschließlich der besonders zu rechnenden Karwoche 8 Wochen fastet, οὐκ ἐστὶ ὑπερβολὴ τσσαρακοστὴ ὀνομάζεσθαι, ἀλλὰ τσσαρακοστὴ ἐβδόμη. Johannes Damascenus de sacris ieiuniis c. 4 (Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 A/B) kommt nach Erwägung verschiedener Aussprüche der Väter über die τσσαρακοστὴ zu dem Schlusse, ὅτι νηστεία ἐστὶν οὐ μόνον ἡ παντελὴς ἔωθεν μέχρι ἐσπέρας αἰτία, ἀλλὰ καὶ ἡ τινῶν βρωμάτων ἀποχή (vgl. auch die hierauf folgende ausführliche Begründung). Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 52 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 897 A) sagt: Die Quadragesima ἀρχεται μὲν ἀπὸ δευτέρας ἡμέρας, λήγει δὲ συναπτῶς εἰς παρασκευὴν (vgl. Constit. apost. V 13), τῶν κυριακῶν καὶ σαββάτων εἰσαγομένων, und dies ist deshalb wohlbegründet, weil man sich auch an den Sonntagen und Samstagen des Fleisches und der tierischen Produkte enthält.

Die Quadragesima bildet eine Einheit. Das war schon im jerusalemischen Lektionssystem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß an den Mittwochen und Freitagen der Quadragesima regelmäßig dieselben Bücher wiederkehrten (s. oben S. 83). Doch wechselten dort die Bücher zwischen Mittwoch und Freitag. Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist die Einheitlichkeit völlig: in der ganzen Zeit werden stets dieselben Bücher (Is., Gen., Prov.) und stets in derselben Reihenfolge gelesen.

Endlich kommt dann die Karwoche. Diese wird gelegentlich mit der Quadragesima zusammengerechnet, z. B. bei der Bezeichnung der 4. Fastenwoche als μέση ἐβδομάς (oben S. 36f.) und des Mittwochs dieser Woche als δ' τῆς μεσονηστίου (The Greek liturgies ed. by C. A. Swainson [1884], S. 95 Sp. 2) entsprechend der δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (oben S. 44). Das erklärt sich leicht, da man ja die ganzen 7 Wochen fastete. Aber bei genauer Rechnung wird die Karwoche scharf von der Quadragesima geschieden. Zum klassischen Ausdruck kommt das in einer Stelle der Constit. apost. V 13, die noch jetzt maßgebend ist; es heißt dort: das Fasten der Quadragesima soll gehalten werden πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, d. h. vor dem Fasten der Karwoche (vgl. oben S. 34 Anm. 1 und S. 81), und nach jenem

ersten Fasten soll man ἀπονηστῆσθαι und dann das Fasten der Karwoche beginnen. Aber auch später werden Quadragesima und Karwoche oft ebenso deutlich geschieden; statt weiterer Belege verweise ich nur noch einmal auf das oben S. 96 zitierte Idiomelon. Auch im Kultus unterscheidet sich die Karwoche von der Quadragesima, z. B. wird in ihr mit Ausnahme des Karfreitags keine Missa praesantificationum gehalten, s. oben S. 81 Anm. 1.

Demgemäß ist die Karwoche auch im Lektionssystem von der Quadragesima geschieden. Für Is., Gen., Prov. treten Ez., Exod., Iob ein. Nur am Gründonnerstag und Karfreitag wird Ez. durch andere Propheten (darunter auch Is.) ersetzt; zugleich steigt die Zahl der Lektionen von 3 auf 4, da an beiden Tagen zwei Prophetenlektionen gelesen werden. Dadurch werden der Gründonnerstag und Karfreitag, wie schon oben S. 95 bemerkt, vor den übrigen Tagen ausgezeichnet.

So sehen wir, wie sich das konstantinopolitanische Lektionssystem im ganzen und im einzelnen durchaus der noch jetzt gültigen orthodoxen Fastenpraxis anschmiegt. Und es bleibt zum Schluß nur noch die diesem System eigentümliche Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend zu besprechen.

Jeder Wochentag der Fastenzeit hat, wie das Triodion zeigt, eine Morgen- und eine Abendfeier. Die Morgenfeier hat stets nur eine alttestamentliche Lektion; die übrigen werden am Abend gelesen (gewöhnlich zwei, aber in der Butterwoche eine, am Gründonnerstag und Karfreitag drei). Hierdurch wird die Abendfeier als die wichtigere gekennzeichnet. Und in der Tat ist sie die Hauptfeier. Denn abends ist die σὺναξις, in der die Missa praesantificationum (vgl. oben S. 80 f.) gehalten wird. Schon Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf III, S. 583 f.) berichtet, daß die σὺναξις am Mittwoch und Freitag, den alten wöchentlichen Fasttagen, πρὸς τὴν ἑνάτην, d. h. nachmittags 3 Uhr, stattfand, am Sonntag und in der Pentekoste dagegen am Morgen (κατὰ τὰς πρωϊνάς, ἀπ' ἑωθινῶν). Und er gibt als Grund für die Ausnahmestellung der Pentekoste an, daß in ihr die Mittwoche und Freitage keine Fasttage waren (vgl. oben S. 79). Das lehrt uns den Grund für die verschiedene Zeit der Gottesdienste kennen: an den Fasttagen kann die σὺναξις erst gegen Abend stattfinden, weil sie mit dem Abendmahl verbunden ist, und man durch den Genuß desselben das Fasten bricht.

Dieselbe Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend findet sich nun aber auch beim Karsamstag, obwohl dieser als Ostervigil seit alter Zeit seine Sonderstellung eingenommen hat.

Dadurch ist auch er der Fastenzeit eingegliedert. Aber dies ist gewiß eine nachträgliche Änderung, denn in Jerusalem und im Abendlande wird die konstantinopolitanische Morgenlektion Ez. 37¹—¹⁴, wie wir oben S. 72 f. sahen, in der Vigil selbst gelesen. Der Grund der Änderung ist leicht ersichtlich. Seit nrochristlicher Zeit hatte man am Tage vor Ostern allgemein gefastet; daher blieb der Karsamstag auch später, als das Samstagsfasten im Orient streng verpönt wurde, im Unterschied von allen übrigen Samstagen des Jahres ein Fasttag (vgl. oben S. 79). Somit stand der Karsamstag, obwohl er als Ostervigil seine Sonderstellung einnahm und behielt, doch auch mit den übrigen Fasttagen der ganzen Zeit auf gleicher Stufe, und dies brachte man dadurch zum Ausdruck, daß man die obligate alttestamentliche Morgenlektion auch auf ihn übertrug.

§ 8. Alter und Ursprung der dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegenden Fastenpraxis.

Wir haben in den drei besprochenen Lektionssystemen drei oder gar vier verschiedene Arten der Fastenpraxis angetroffen. Jerusalem hatte eine aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehende, im ganzen 7wöchige Fastenzeit, aber die ungewöhnlich reiche Ausgestaltung des Gottesdienstes der zweiten Woche ließ vermuten, daß sie vorher die erste gewesen war, die Quadragesima also wie im Abendlande und in den westlicheren Provinzen des Morgenlandes die Karwoche in sich eingeschlossen hatte (S. 82). Die Kopten hatten eine 8wöchige Quadragesima, in der die Karwoche einbegriffen war. Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzte gleichfalls eine 8wöchige Fastenzeit voraus, aber diese zerfiel in die Butterwoche, die noch gar keine Woche des eigentlichen Fastens ist, die 6wöchige Quadragesima und die Karwoche.

Die vom jerusalemischen Lektionar direkt bezeugte und die aus ihm als Vorstufe erschlossene Fastenpraxis sind alt; beide gehören schon dem IV. Jahrh. an. Somit steht auch von dieser Seite der Ansetzung des altarmenischen Lektionars in der 2. Hälfte des V. Jahrh. (oben S. 59 f.) nichts im Wege.

Die 8wöchige Quadragesima konnten wir in Ägypten mit den bisher zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln erst von der Mitte des VII. Jahrh. an nachweisen. Sie mag, wie sich unten zeigen wird, auch in Ägypten schon etwas älter sein; doch kommt darauf

nichts an, da das koptische Lektionssystem, wie es uns vorliegt, zweifellos jung ist.

Es bleibt nun noch zu fragen: Wie alt ist die dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegende, noch jetzt in der ganzen orthodoxen Kirche gültige Fastenpraxis?

Auf diese Frage ist, soweit ich sehe, bisher noch keine genügende Antwort gegeben. Daher muß ich hier umständlicher, als ich wünschte, auf sie eingehen.

Das wichtigste Material für die Geschichte der 8wöchigen Fastenzeit hat Franz Xaver Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens S. 270—272 zusammengestellt. Dabei unterscheidet er aber nicht prinzipiell zwischen den beiden Arten der 8wöchigen Fastenzeit, wie wir sie bei den Kopten und in Konstantinopel kennen gelernt haben. Erst A. Baumstark hat im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 55—58 mit vollem Recht betont, daß die 8wöchige Quadragesima eine „von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, Τεσσαρακοστή und Karwoche wesentlich verschiedene Größe“ ist. Beide sind auch ganz verschieden entstanden: die 8wöchige Quadragesima ist eine Umbildung der alten 6wöchigen Quadragesima, die man auf 8 Wochen verlängerte, um 40 eigentliche Fasttage herauszubekommen (s. oben S. 85. 86f.); in der 8wöchigen Fastenzeit des konstantinopolitanischen Lektionssystems dagegen ist die alte 6wöchige Quadragesima unverändert beibehalten, und sie zählt nur deshalb 8 Wochen, weil die nach antiochenisch-konstantinopolitanischem Brauch besonders gerechnete Karwoche und die Butterwoche hinzukommen.

Mustern wir unter diesem Gesichtspunkte das von Funk S. 270—272 zusammengestellte Material, so zeigt sich sofort, daß die beiden ältesten Zeugen, die Pilgerin Aetheria (früher Silvia genannt), welche den jerusalemischen Kultus aus dem Ende des IV. Jahrh. oder aus späterer Zeit¹⁾ beschreibt, und der bekannte Monophysit Severus von Antiochia in den beiden der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieuniis angehängten Fragmenten²⁾, deren erstes aus dem Februar des Jahres 513 stammt³⁾,

1) Auf die durch C. Meisters Dissertation angeregte Kontroverse über das Alter der Peregrinatio Aetheriae brauche ich nicht einzugehen. Vgl. besonders Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 32—76, auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 416—421.

2) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 504f. = Migne Patr. gr. 95, Sp. 76.

3) Das erste Severusfragment stammt ἐκ τῶν ἐνθρονιαστικῶν αὐτοῦ λόγων, εἰς τὴν τῶν νηστειῶν τεσσαρακοστήν· ἐλέχθη δὲ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἐν τῇ Καστανού

aufs unzweideutigste von einer 8wöchigen Quadragesima sprechen¹⁾. Denn Aetheria sagt c. 27 (Corpus script. eccl. lat. 38, S. 78): „Propterea autem octo septimanae attenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunatur excepta una die sabbati, qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari“, und sie berichtet, daß man die so herauskommenden 41 Fasttage in Jerusalem „eortae [= *εορταί*], id est quadragesimas“ nenne. Ganz ähnlich begründet Severus im ersten Fragment die 8wöchige Dauer der Quadragesima: *ὁ γὰρ πέντε ἀριθμὸς* [jede Woche hat 5 eigentliche Fasttage] *ὀκτάκις ἐνελιπτόμενος τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐκτελεῖ*. Und im zweiten Fragment sagt er von den „40 Tagen“, daß sie *ἐκ τῶν ὀκτῶ ἐβδομάδων συνάγονται, ἐκάστης ἐβδομάδος τῶν δύο ἡμερῶν, λέγω δὴ σαββάτου καὶ κυριακῆς, τῇ ἀναπαύσει προσκεκληρωμένων*²⁾.

Nach Aetheria und Severus nennt Funk S. 271 den koptischen Patriarchen Benjamin. Auch dieser vertritt, wie wir oben S. 85 f. sahen, die 8wöchige Quadragesima.

Weiter folgt eine Stelle, welche Funk S. 271 als (abgesehen von Aetheria) ältestes Zeugnis für die 8wöchige Fastenzeit „auf der katholischen Seite“ anführt, und welche dann in den Verhandlungen über das Alter der Peregrinatio Aetheriae (vgl. oben S. 100 Anm. 1) eine große Rolle gespielt hat. Sie findet sich in der Doctrina des palästinischen Archimandriten Dorotheus (um 600 n. Chr.) in dem *περὶ τῶν ἀγίων νηστειῶν* handelnden 15. Kapitel (Bibliothecae veterum patrum . . . tom. primus graecolatinus [Paris

ἐκκλησίᾳ. Die *ἐνθρονιστικοὶ λόγοι* sind die Predigten, welche Severus als Inhaber des Patriarchenstuhls von Antiochia vom 18. Nov. 512 (Tag des hl. Romanos) bis zum Jahre 518 gehalten hat. Sie sind, wohl noch zu Lebzeiten des Severus, zu einem 125 Nummern umfassenden, streng chronologisch geordneten Corpus vereinigt und in zwei syrischen Übersetzungen ziemlich vollständig erhalten, aber noch nicht herausgegeben, vgl. A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518: Röm. Quartalschr. f. christl. Alterthumskunde 11 (1897), S. 32—43. Die Predigt, aus der unser Fragment stammt, ist Nr. 15. Ihre syrische Überschrift lautet bei W. Wright, Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II (1871), S. 535: *ܡܬܠܟܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ*, entspricht also genau dem oben angeführten griechischen Wortlaut (von *εἰς τὴν* an). Nach der Stelle, welche die Predigt im Corpus einnimmt, muß sie im Jahre 513 (am Freitag vor der Quadragesima) gehalten sein.

1) Dies hat schon Baumstark im Oriens Christianus a. a. O. richtig ausgeführt.

2) Wenn Severus sich nicht ganz ungenau ausdrückt, müßte man hieraus schließen, daß die gesamte Fastenzeit damals in Antiochia 9 Wochen dauerte und aus der 8wöchigen Quadragesima und der Karwoche bestand. Denn Severus sagt ausdrücklich, daß der Samstag und Sonntag jeder der 8 Wochen der Erholung bestimmt seien. Das kann man aber von der Karwoche nicht sagen, da ihr Samstag ein besonders strenger Fasttag ist. Übrigens wäre eine 9wöchige Fastenzeit auch nur die folgerichtige Weiterbildung der antiochenischen Praxis, da diese stets die Karwoche von der Quadragesima getrennt hat.

1624], S. 840 A/B = Migne Patr. gr. 88, Sp. 1788 C). Nachdem zuerst von den 7 Wochen der Fastenzeit gesprochen ist, heißt es weiter: ἀλλὰ οἱ πατέρες τῷ χρόνῳ συνείδον προστεθῆναι αὐταῖς καὶ ἄλλην μίαν ἐβδομάδα, ἅμα μὲν διὰ τὸ προγομνάζεσθαι καὶ οἷον προομαλίζεσθαι τοὺς μέλλοντας εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόπον τῶν νηστειῶν, ἅμα δὲ καὶ τιμῶντες τὰς νηστείας τῷ ἀριθμῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, ἣν ἐνήστευσεν ὁ κύριος ἡμῶν. αἱ γὰρ ἑπτὰ (lies ὀκτὼ, wie schon in der Bibl. vet. patr. richtig korrigiert ist) ἐβδομάδες ὑφαιρουμένων τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν τεσσαράκοντα ἡμέραι γίνονται, τιμωμένης καθ' ἑαυτὴν τῆς νηστείας τοῦ ἁγίου σαββάτου (d. h. des Karsamstags) διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἱερωτάτην καὶ μόνην νηστειὰν ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hier wird fragelos eine der orthodoxen sehr nahestehende Praxis vorausgesetzt, die am genauesten mit der Praxis übereinstimmt, welche Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. als in der Auferstehungskirche zu Jerusalem üblich schildert (vgl. unten S. 104): alle Tage der vorgelegten 8. Woche vom Montag bis zum Freitag müssen zwar wirkliche Fasttage sein, da sonst die Zahl 40 nicht herauskäme, aber die 8. Woche steht doch nicht mit den übrigen auf gleicher Stufe, sondern ist eine Woche der Vorübung wie in der orthodoxen Praxis.

Indessen unterbricht die angeführte Stelle, wenn ich recht sehe, völlig den Gedankengang des Dorotheus und verrät sich dadurch als jüngere Interpolation. Dorotheus vertritt nämlich in seiner übrigen Ausführung über die Dauer des Fastens eine zuerst bei Johannes Cassianus, Conlatio XXI 25 (3. Jahrzehnt des V. Jahrh.) auftauchende, eigentümliche Theorie, durch die sich manche darüber beruhigten, daß in den 6 Wochen des abendländischen und in den 7 Wochen des morgenländischen Fastens nicht 40, sondern nur 36 eigentliche Fasttage herauskamen (im Abendland $6 \times 6 = 36$, im Morgenland $7 \times 5 + \text{Karsamstag} = 36$). Dorotheus geht davon aus, daß Gott den Israeliten geboten hat, jährlich den Zehnten von allem darzubringen, und daß die Israeliten, indem sie das taten, in allen ihren Werken gesegnet wurden. Dementsprechend rieten uns die hl. Apostel, auch von den Tagen unsers Lebens Gott den Zehnten darzubringen, damit wir so in unsern Werken gesegnet würden und alljährlich Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhielten. So „ἡγίασαν ἡμῖν ἀπὸ τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ταύτας ἑπτὰ ἐβδομάδας τῶν νηστειῶν“. Dann folgt, sich sehr ungelenk anschließend und das schon Gesagte höchst überflüssiger Weise wiederholend: „οὕτω γὰρ ἀφώρισαν ἑπτὰ ἐβδομάδας“. Dies soll offenbar die vorhergehende Ausführung abschließen und leitet zugleich zu der oben angeführten

Auseinandersetzung über die Hinzufügung einer 8. Woche („ἀλλὰ οἱ πατέρες κτλ.“) über. Nach Abschluß dieser Auseinandersetzung fällt jedoch die 8. Woche vollständig unter den Tisch, und es wird in genauer Fortführung des früheren Gedankenganges dargelegt, inwiefern jene 7 Wochen in der Tat den Zehnten des Jahres darstellen, durch dessen Darbringung man Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhält: αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες χωρὶς τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν γίνονται τριάκοντα πέντε ἡμέραι· λοιπὸν προστιθεμένου τοῦ σαββάτου τοῦ μεγάλου (des Karsamstags) καὶ τοῦ ἡμίσεος τῆς λαμπρᾶς καὶ φωτοποιοῦ νυκτός (der Ostervigilie, in der das Fasten noch fortgesetzt wird, vgl. oben S. 71 f.) τριάκοντα ἕξ ἡμῖσις ἡμέραι εἰσὶν, ὅπερ ἐστὶ τὸ δέκατον τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ μετὰ πολλῆς ἀκριβείας. τῶν γὰρ τριακοσίων τὸ δέκατον ἐστὶ τριάκοντα, καὶ τῶν ἐξήκοντα τὸ δέκατον ἡ ζ΄, καὶ τῶν πέντε τὸ ἡμισυ· ἰδοὺ τριάκοντα ἕξ ἡμῖσις ἡμέραι, καθὼς εἶπομεν. αὕτη ἐστὶν ἡ δεκατία, ὡς ἂν εἴπῃ τις, παντὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἣν ἡγίασαν ἡμῖν εἰς μετάνοιαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, καθάρσιον οὖσαν τῶν ἁμαρτιῶν, ὡς εἶπον, παντὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ. Auch im folgenden wird noch weiter von der Reinigung von den Sünden des ganzen Jahres gesprochen, die man durch richtige Beobachtung dieser hl. Tage, d. h. offenbar der 36½ Tage, erhält. So hängt die ganze Darlegung aufs innigste zusammen und ist durchaus einheitlich und folgerichtig durchgeführt, wenn man nur die den Zusammenhang völlig unterbrechende Stelle von der Hinzufügung der 8. Woche fortläßt; die einzige Änderung, die man vornehmen muß, ist, daß man beim Wiedereinsetzen des ursprünglichen Zusammenhanges δὲ (in αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες) in γὰρ korrigiert¹⁾. Die Interpolation erklärt sich leicht: die Doctrina war für den praktischen Gebrauch der Mönche bestimmt und ist daher später, als die 8. Woche eingeführt war, dementsprechend korrigiert worden. Dorotheus scheidet also aus der Reihe der Zeugen für die 8wöchige Fastenzeit aus; die Stelle beweist nur für die Zeit des Interpolators, die sich nicht genau bestimmen läßt.

1) Sonderbarerweise findet sich αἱ γὰρ ἑπτὰ ἑβδομάδες in der Interpolation, wo aber ἑπτὰ Fehler für ὅτι ist. — Nachdem ich obige Ausführung niedergeschrieben hatte, fand ich zu meiner freudigen Überraschung in dem früher der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle, jetzt der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen gehörigen Exemplar der Bibl. vet. patr. die Sätze οὕτω γὰρ ἀφώρισαν — ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ, deren Unechtheit ich nachzuweisen gesucht habe, am Anfang und Schluß mit einem doppelten Strich || gekennzeichnet und dazu am Rande die Bemerkung (vielleicht von der Hand des Christian Julius Bokelmann, Archidiaconus in Celle 1701–1735): Inclusa his signis || addititia videntur; et ex margine, in quo a posteriori aliquo Graeculo annotata fuerant, perperam in ipsum textum infulta. Non enim cohaerent ullo modo cum sequentibus.

Nach Dorotheus nennt Funk S. 271 den Anastasius Sinaita (um 700 n. Chr.). Dieser kommt nur insofern in Betracht, als er die 8wöchige Fastenzeit bekämpft und dadurch zugleich ihr Vorhandensein bezeugt. Übrigens bekämpft er nicht die orthodoxe Fastenpraxis, sondern die 8wöchige Quadragesima¹⁾, denn er sagt: οὐ δαὶ νηστεύειν ἐβδομάδας ὁκτὼ ἐν τῇ μεγάλῃ τεσσαρακοστῇ (Migne Patr. gr. 89, Sp. 661 C).

Weiter nennt Funk S. 272 den Johannes Damascenus (1. Hälfte des VIII. Jahrh.). Johannes Dam. hat über die Frage des 7- oder 8wöchigen Fastens eine eigene Epistel verfaßt (De sacris ieiuniis, vgl. oben S. 85. 100 bei Benjamin und Severus), die uns lehrt, daß der Streit um diese Frage damals himmelhoch (μέχρις ἄσπρος c. 3 Anf.) ging. Johannes gibt sein Urteil dahin ab, daß die Bewahrung des kirchlichen Friedens wichtiger sei als eine überall gleiche Abgrenzung der Fastenzeit, und legt dann die von ihm selbst befolgte Praxis der Auferstehungskirche in Jerusalem dar, ohne sie als allgemein bindend erklären zu wollen (c. 5. 6). Diese Praxis, welche Funk S. 273f. einfach mit der konstantinopolitanischen gleichsetzt, steht dieser allerdings ziemlich nahe, ist aber doch nicht völlig mit ihr identisch. Die 8. Woche vor Ostern ist zwar eine προνήστιας ἐβδομάς, in der man sich nur des Fleisches, noch nicht der tierischen Produkte enthält, und deren Gottesdienst noch nicht die Charakteristika der Quadragesima (Terz, Sext, Non, Missa praesantificationum) aufweist; aber in dieser Woche wird doch schon ἡ μέχρις ἐσπέρας νηστεία geübt, und da Johannes in keiner Weise eine Beschränkung dieser νηστεία auf Mittwoch und Freitag andeutet, so können wir nur annehmen, daß alle Wochentage von Montag bis Freitag schon wirkliche Fasttage waren, wie wir es auch für die wohl ebenfalls aus Palästina stammende Dorotheus-Interpolation annehmen mußten (s. oben S. 102). Hiermit hängt ein anderer Unterschied dieser jerusalemischen Praxis von der konstantinopolitanischen zusammen. Nach dem oben S. 94 besprochenen Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) wurden die beiden eigentlichen Fasttage der Butterwoche, der Mittwoch und Freitag, durch Abhaltung der Missa praesantificationum ausgezeichnet. Nach Johannes Dam.

1) Anastasius schreibt die 8wöchige Quadragesima seltsamerweise den Arianern zu. Hier hat man „Arianer“ in „Severianer“ korrigieren wollen. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 57 Anm. 2 bekämpft diese Änderung als „helle Willkür“. Darin mag er recht haben. Aber daß die 8wöchige Quadragesima wirklich auf die Arianer zurückgehe, ist mir trotzdem sehr unwahrscheinlich. Dem Anastasius wird nur eine dunkle Kunde von ihrem häretischen Ursprung zugekommen sein.

dagegen fand in dieser Woche noch keine Missa praesantificationum statt (μηδαμῶς . . . τῆς τῶν ἁγίων προηγιασμένων τελετῆς γενομένης). Das erklärt sich sofort, wenn alle Tage dieser Woche als wirkliche Fasttage auf gleicher Stufe standen; denn dann lag zu einer Anzeichnung des Mittwochs und Freitags keinerlei Grund vor¹⁾.

Vergleicht man diese jerusalemische Praxis mit der konstantinopolitanischen, so wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß man es bei ihr mit einer Mischpraxis zu tun hat. Die konstantinopolitanische ist durchaus konsequent; in ihr ist die Butterwoche in der Tat eine προηστειμος ἐβδομάς. Wenn man aber in dieser Woche schon ebenso bis zum Abend fastet wie in der eigentlichen Fastenzeit, so ist ihre Bezeichnung als προηστειμος ἐβδομάς ungerechtfertigt; denn daß man sich in ihr nur des Fleisches enthält, noch nicht der tierischen Produkte, macht bei der Übereinstimmung in der Dauer des Fastens doch keinen so schwerwiegenden Unterschied. Die natürlichste Erklärung ist: Jerusalem hat die προηστειμος ἐβδομάς ebenso wie später die Karwochenlektionen (s. oben S. 71) aus Konstantinopel übernommen, sie dabei aber zu einer Woche des strengeren Fastens umgebildet, vielleicht unter der Einwirkung der 8wöchigen Quadragesima, deren erste Woche ja schon eine Woche des strengen Fastens war²⁾. So betrachtet ist Johannes Damascenus, indem er die jerusalemische Mischpraxis bezeugt, zugleich indirekt ein Zeuge für die konstantinopolitanische Praxis.

Nach Vorführung des Johannes Damascenus sagt Funk S. 272: „Aus der Folgezeit ist mir kein Widerspruch mehr bekannt. Theodor Studita († 826) kommt in seinen Schriften wiederholt auf das Fasten zu sprechen, ohne einer Differenz zu gedenken. Jedenfalls war die Entwicklung um die Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen“ (folgen Belege). Auch wir brauchen nicht weiter hinabzugehen, denn aus dem Anfang des IX. Jahrh. stammt der mehrmals zitierte Kanon des Patriarchen Nicephorus von Kon-

1) Palästina hat seine Sonderpraxis auch später beibehalten und nun am Mittwoch und Freitag der Butterwoche überhaupt keine Messe gefeiert, s. die Bemerkung des Triodion zum Mittwoch dieser Woche (Venedig 1636, Bogen γ, Bl. 5 Rückseite Sp. 1 = Rom 1879, S. 54): Ἰστέον ὅτι ἐν Παλαιστίνῃ οὐ παρελάβομεν ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ποιεῖν τῇ τετράδι καὶ τῇ παρασκευῇ τῆς τυροφαγίου (röm. Ausg. τυρινῆς) λειτουργίαν τελεῖαν οὔτε προηγιασμένην (ebenso im Typikon κερ. xθ' Venedig 1615, Bl. 5γ' Rückseite Sp. 1).

2) Da die 8wöchige Quadragesima durch Aetheria für Jerusalem selbst bezeugt ist, könnte man an eine Nachwirkung dieser Aetheria-Praxis denken. Aber dann müßte man annehmen, daß diese Praxis sich in Jerusalem mindestens bis ins VII. Jahrh. erhalten hätte, und diese Annahme wird durch die sonstigen Nachrichten über die Fastenpraxis Jerusalems (vgl. oben § 5) nicht begünstigt.

stantinopel, der unzweideutig die orthodoxe Praxis der Butterwoche bezeugt (s. oben S. 94).

Unsere Musterung des von Funk zusammengestellten Materials hat ergeben, daß erst Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. und der Interpolator des Dorotheus, dessen Zeit wir nicht bestimmen können, eine Praxis vertreten, welche, wenn auch mit der konstantinopolitanischen nicht identisch, ihr doch recht nahe steht und wahrscheinlich von ihr abhängt. Daraus dürfen wir schließen, daß die konstantinopolitanische Praxis ziemlich jung ist. Aber zu einer genaueren zeitlichen Festlegung gelangen wir nicht.

Es gibt jedoch außer den von Funk angeführten Stellen noch einige andere Zeugnisse für die 8wöchige Fastenzeit, die, soweit ich sehe, bisher überhaupt noch nicht beachtet oder doch nicht richtig gewürdigt worden sind.

Die eine Stelle, die m. W. noch von niemandem herangezogen ist, und die ich mehr zufällig gefunden habe, findet sich in der Chronographie des Theophanes (abgefaßt in der Zeit von 810/11 bis 814/15) beim Jahre 6038 der alexandrinischen Weltära = 546 n. Chr. (rec. C. de Boor 1 [1883], S. 225 Z. 5—10). Danach entstand in jenem Jahre in Konstantinopel (ἐν Βοζαντίῳ geht unmittelbar vorher und gehört offenbar auch noch zu diesem Satze) unter Justinian διαστροφή περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα. καὶ ἐποίησαν οἱ δῆμοι τὴν ἀποκρεώσιμον μηνὶ Φεβρουαρίῳ δ'. ὁ δὲ βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἐβδομάδα παραθῆναι κρέα. καὶ πάντες οἱ κρεωπῶλαι ἔσφαξαν καὶ προέθηκαν, καὶ οὐδεὶς ἠγόραζεν οὔτε ἤσθιεν. τὸ δὲ πάσχα γέγονεν, ὡς ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν, καὶ εὐρέθη ὁ λαὸς νηστεύων ἐβδομάδα περιττήν. Im J. 546 fiel der Ostervollmond auf einen Sonntag, den 1. April; folglich mußte Ostern nach der bekannten Regel auf den folgenden Sonntag, den 8. April, angesetzt werden; vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 189. In Konstantinopel hatte man sich jedoch bei der vorherigen Berechnung des Ostertermins versehen und den Sonntag des Ostervollmonds selbst als Ostersonntag angesetzt. Demgemäß hatte man auch τὴν ἀποκρεώσιμον, d. h. den der Fastenzeit unmittelbar vorausgehenden Sonntag der Fleischentsagung (Karneval, s. oben S. 93), eine Woche zu früh gefeiert. Der Kaiser merkte nun allerdings noch rechtzeitig den Irrtum und befahl den Fleischern, noch eine Woche länger Fleisch zu verkaufen; aber das Volk blieb der einmal begonnenen Fleischentsagung treu, feierte jedoch nachher Ostern erst an dem vom Kaiser bestimmten richtigen Termine, sodaß es also

eine Woche zu viel fastete. Als Tag der Fleischentsagung wird von Theophanes der 4. Februar angegeben. Von da bis zum 1. April sind es 8, bis zum 8. April 9 Wochen. Demnach hätte die normale Dauer der Fastenzeit in Konstantinopel schon damals 8 Wochen betragen.

Zum Glück besitzen wir aber die Quelle des Theophanes in der Chronographie des Johannes Malalas (VI. Jahrh.) rec. Dindorf (1831), S. 482 Z. 19—483 Z. 2: Τῷ δὲ νοεμβρίῳ μηνὶ διαστροφὴ ἐγένετο περὶ τῆς ἀποκρεωσίμου. ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς προσέταξεν ἐτέραν ἑβδομάδα πρᾶθῆναι κρέα. καὶ πάντες μὲν οἱ κρεωπῶλαι ἔσφαξαν καὶ προσέθηκαν, οὐδεὶς δὲ ἥσθιεν. ἐγένετο δὲ καὶ πάθος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καθὼς ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἠβουλήθη. Malalas gibt außer dem Monat November, in welchem der Termin des Osterfestes und des davon abhängenden Sonntags der Fleischentsagung falsch bestimmt worden war, kein Datum an. Daraus folgt, daß Theophanes den 4. Febr. als Tag der Fleischentsagung lediglich nach der Praxis seiner Zeit berechnet hat. Der Ausdruck ἡ ἀποκρεωσίμος kommt allerdings schon bei Malalas vor. Aber es ist keineswegs nötig, daß er bei ihm schon den Sonntag vor der Butterwoche bezeichnet, der später die *κωριακὴ τῆς ἀπόκρεω* ist (s. oben S. 93). Wenn die Butterwoche im VI. Jahrh. noch *κρεοφάγιος* war, wie die im folgenden anzuführende Stelle des Triodion behauptet, so würde man unter der ἀποκρεωσίμος bei Malalas den ihr folgenden Sonntag, also den 7. Sonntag vor Ostern, zu verstehen haben. Demnach beweist die Theophanesstelle nichts für die Zeit Justinians, sondern lehrt nur, daß die 8wöchige Fastenzeit am Anfang des IX. Jahrh. in Konstantinopel so fest eingewurzelt war, daß Theophanes unwillkürlich annahm, die Fastenzeit habe schon zur Zeit Justinians ebensolange gedauert.

Die beiden anderen noch zu besprechenden Stellen sind schon von Lequien in seiner letzten Note zu der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis¹⁾ herangezogen, freilich zugleich als unglaubwürdig abgelehnt. Es sind zwei ausdrückliche Berichte über die 8. Woche vor Ostern, ein griechischer und ein arabischer, welche beide, wenn auch in verschiedener Weise, eine Änderung in der Praxis dieser Woche mit dem Kaiser Heraklius (610—641) in Verbindung bringen.

Der griechische Bericht findet sich im Triodion, wo er im *συναξάριον* des Samstags der Butterwoche (Venedig 1636,

1) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77f.

letzte Seite der Lage δ, Sp. 2 Z. 8—15) also lautet: περὶ μέντοι τῆς τυροφάγου φασὶ τινες τὸν βασιλέα Ἡράκλειον ταύτην ἐντάζει, κρεοφάγιον οὔσαν τὸ πρότερον. κατὰ Χοσρόου γὰρ καὶ Περσῶν ἐπὶ ἑξ ἔτεσιν ἐκστρατεύσας ἠῶξατο τῷ θεῷ, εἰ κατ' ἐκείνον ἰσχύσειε, ταύτην μεταμείψαι καὶ μεταξὺ νηστείας καὶ τροφῆς καταστήσαι, δ καὶ ἐποίησεν¹⁾).

Der arabische Bericht findet sich bei Eutychius, melchitischem Patriarchen von Alexandria (933—940), der in seinen Annalen ed. Pococke 2, S. 241—249 = Cheikho 2, S. 6—v²⁾) ausführlich folgendes erzählt: Heraklius besuchte, nachdem er die Perser besiegt hatte, Jerusalem und wurde dort von den Mönchen und den Bewohnern der Stadt überredet, an den Juden Rache zu nehmen für alles Böse, was sie in Gemeinschaft mit den Persern den Christen angetan hatten. Heraklius aber hatte den Juden, ehe er von ihren Schandtaten wußte, Sicherheit zugeschworen und trug daher Bedenken, seinen Eid zu brechen. Da erklärten die Christen, sie wollten, um diese Schuld zu sühnen, in der Butterwoche, die nach Eutychius' Annahme schon damals in der später üblichen Weise begangen wurde, künftig ebenso streng fasten wie in den folgenden Wochen. So wurde damals die Butterwoche nicht nur in Palästina, sondern auch in den übrigen Ländern in eine Woche des strengen Fastens umgewandelt, und die (monophysitischen) Kopten haben dies strenge Fasten seitdem beibehalten, während die melchitischen (= orthodoxen) Syrer und Griechen — und ebenso, wie man aus der ganzen Darstellung des Eutychius schließen muß, die Melchiten in Ägypten — nach dem Tode des Heraklius zu ihrer alten, milderen Praxis zurückkehrten.

Dieselbe Geschichte erzählt kürzer, offenbar von Eutychius abhängig, Maqrīzī (1. Hälfte des XV. Jahrh.) in seiner Geschichte der Kopten (ed. Wüstenfeld [1845], Text S. 11f. = Übersetzung S. 47f.), doch spricht er nicht von Umwandlung der Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens, sondern — was ungenaue Wiedergabe des Eutychius-Berichtes sein wird — von der Neueinführung einer Fastenwoche, die angeblich unter dem Namen „die Woche des Heraklius“ bekannt ist (vgl. auch J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie [1677], S. 74f.).

Über diese beiden Berichte können wir doch nicht einfach hinweggehen. Daß sie im einzelnen gar nicht übereinstimmen, beweist ihre Unabhängigkeit voneinander. Um so wichtiger ist ihre Übereinstimmung in der Hauptsache: beide berichten, daß vom

1) Die zahlreichen Druckfehler des Venediger Druckes sind stillschweigend korrigiert. Die römische Ausgabe des Triodion (1879) hat das συναζήτηρον nicht.

2) Den genauen Titel der beiden Ausgaben s. oben S. 94 Anm. 2.

Kaiser Heraklius oder im Zusammenhang mit seiner Person eine Änderung in der Praxis der 8. Woche vor Ostern eingeführt ist. Nach dem griechischen Bericht bestand diese Änderung in der Neueinführung der Butterwoche, nach dem arabischen in der Umwandlung der schon existierenden Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens. Aber der arabische Bericht ist in diesem Punkte gelehrte Mache: Eutychius geht von dem aus, was er als orthodoxe Praxis kennt — er zitiert als Beweis dafür sogar das Typikon, s. oben S. 94 Anm. 2 —, und nimmt erklärlicherweise an, dies sei das Ursprüngliche gewesen, und es sei unter Heraklius in das, was er als heterodoxe Praxis kennt, geändert worden. Eine solche Änderung ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil die 8wöchige Quadragesima der Kopten die folgerichtige Weiterbildung der altägyptischen 6wöchigen Quadragesima ist (s. oben S. 85. 86f.). Hier müssen wir ohne weiteres dem griechischen Berichte den Vorzug geben. Und es gilt nun zu untersuchen, ob die Einführung der Butterwoche nicht in der Tat auf den Kaiser Heraklius zurückgehen kann.

Lequien hatte gegen den Bericht der „Graeculi“ das Zeugnis des Dorotheus angeführt, der schon vor Heraklius „jejunii istius praeparatorii meminerat“. Dieses Zeugnis ist jetzt, wie ich hoffe, durch das oben S. 102f. Ausgeführte endgültig abgetan. Überhaupt gibt es, wie wir gesehen haben, vor dem VIII. Jahrh. kein Zeugnis für die *προνηστιασμός ἑβδομάς*. Somit können wir mindestens sagen, daß der Annahme, Heraklius habe in der Tat jene Vorbereitungswoche eingeführt, nichts im Wege steht.

Aber ich möchte noch weiter gehen und sogar behaupten, daß diese Annahme manches für sich hat. Sie stimmt nämlich, wenn ich recht sehe, aufs beste zu dem, was wir sonst von Heraklius und seiner Kirchenpolitik wissen. Sowohl der griechische Bericht des Triodion als der arabische des Eutychius melden, daß die Änderung der Fastenpraxis nach glücklicher Beendigung der Perserkriege des Heraklius erfolgt sei. Nun ist ja bekannt, daß Heraklius sich gerade zu jener Zeit die größte Mühe gegeben hat, die im wesentlichen monophysitischen Provinzen Ägypten, Syrien und Armenien, die er politisch wiedergewonnen hatte, auch religiös wieder mit seinem Reiche zu verschmelzen. Daher versuchte er, angeregt und unterstützt von Sergius, dem Patriarchen seiner Hauptstadt, die Mono- und Dyophysiten in der Kompromißlehre zu vereinigen, daß die beiden Naturen in Christo nur eine Wirksamkeit und einen Willen (*μία ἐνέργεια καὶ μία*

ῥέλησιν) gehabt haben, vgl. besonders G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus (Diss. Lpz. 1897). In der Richtung dieser Unionsbestrebungen liegt m. E. auch die Einführung der Butterwoche.

Derjenige, der an die Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieinnis die oben S. 100f. 85ff. besprochenen Exzerpte aus Severus und Benjamin angehängt hat, will durch diese Exzerpte beweisen, daß οἱ αἵρετικοὶ πάντες das hl. Fasten törichterweise auf 8 Wochen bestimmen. Unter den Häretikern sind hier aber, mindestens in erster Linie, die Monophysiten zu verstehen, aus deren Schriften der Exzerptor ja seine Belege nimmt. Nun können wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen, daß die Monophysiten Syriens und Ägyptens gerade zur Zeit des Heraklius ein 8wöchiges Quadragesimalfasten beobachteten. Das Zeugnis des Severus für Syrien ist etwa ein Jahrhundert älter, und auf die Dauer hat sich die 8wöchige Quadragesima bei den syrischen Monophysiten nicht gehalten, sondern sie sind zu der altsyrischen Praxis eines aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehenden, im ganzen 7wöchigen Fastens zurückgekehrt, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 205—207. Umgekehrt ist das Zeugnis Benjamins für Ägypten etwas jünger als Heraklius, und während sich viele Zeugnisse für die spätere Zeit anschließen, können wir gegenwärtig doch noch nicht über die Mitte des VII. Jahrh. hinaufkommen. Aber wenn die 8wöchige Quadragesima gerade bei den Monophysiten Syriens und Ägyptens erscheint, so dürfen wir bei dem regen Verkehr, der zwischen den Glaubensgenossen dieser beiden Provinzen bestand, getrost annehmen, daß die 8wöchige Quadragesima nicht in beiden Provinzen spontan entstanden, sondern von der einen nach der anderen verpflanzt ist. Dann aber macht die Bezeugung dieser Praxis in der einen Provinz vor, in der anderen nach Heraklius es höchst wahrscheinlich, daß dieselbe Praxis auch zur Zeit des Heraklius im Schwange gewesen ist¹⁾.

Die Länge der Fastenzeit war also zur Zeit des Heraklius in den verschiedenen Gegenden verschieden: die Hauptstadt und gewiß viele andere Gebiete mit ihr hielten eine im ganzen 7wöchige, die Monophysiten Syriens und Ägyptens eine

1) Daß die 8wöchige Quadragesima sich in Syrien länger gehalten hat, darf man vielleicht auch aus der oben S. 87 Anm. 2 angeführten Stelle des Typikon schließen, welche neben den Tetraditen, d. h. den Monophysiten Alexandrias, die „Jakobiten“ als Vertreter des 8wöchigen strengen Fastens nennt. Denn am wahrscheinlichsten sind hier unter den „Jakobiten“ die Monophysiten Syriens zu verstehen.

8wöchige Fastenzeit¹⁾. Lag da nicht der Gedanke nahe, die getrennten Brüder, wie im Glauben, so auch in der religiösen Praxis zu vereinigen? Und konnte man da nicht, wie man im Glauben eine Mittellinie gezogen und jeder der beiden Parteien in gewisser Weise Recht gegeben hatte, so auch in der Fastenpraxis eine Mittellinie ziehen und den Monophysiten zu Liebe die Zahl der Wochen auf 8 erhöhen, aber zugleich den Orthodoxen zu Liebe die hinzugefügte 8. Woche zu einer Woche des allergeleinsten Fastens, das noch gar kein eigentliches Fasten war, ausgestalten?²⁾ Mir scheint in der Tat die Parallelität so vollkommen, daß sie nicht wenig für die Richtigkeit der im Triodion überlieferten Nachricht spricht³⁾.

Hiermit glaube ich es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Butterwoche in der Tat von Heraklins eingeführt ist. Heraklins hat damit allerdings nicht viel mehr Glück gehabt als mit seiner Glaubensnnion. Der Streit nm das 7- und 8wöchige Fasten entbrannte, wie Anastasius Sinaita und Johannes Damascenus lehren (s. oben S. 104), in der Folgezeit erst recht, und weder die ägyptischen noch die syrischen Monophysiten haben die kaiserliche Praxis angenommen. Immerhin ist diese aber in der orthodoxen Kirche durchgedrungen, und so besteht die gesamte Fastenzeit in ihr jetzt überall aus Butterwoche, Quadragesima und Karwoche.

Hiermit haben wir zugleich einen terminns post quem für das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit gewonnen. In seiner jetzigen Ausgestaltung kann es frühestens nm 630 n. Chr. entstanden sein.

§ 9. Alte Züge im konstantinopolitanischen Lektionssystem der Fastenzeit.

Wir haben oben S. 90f. gesehen, daß das koptische Lektionssystem in der Wahl der biblischen Bücher eine weitgehende Übereinstimmung mit dem jerusalemischen zeigte. Ähnliches können

1) Ob im Orient auch noch die alte 6wöchige Fastenzeit existierte, wissen wir nicht. Eine erhebliche Rolle wird sie auf keinen Fall mehr gespielt haben.

2) Auch Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 59 sieht in der Vorfastenwoche einen „Ausgleich“ zwischen der 7- und 8wöchigen Praxis, nimmt aber an, daß dieser Ausgleich in Palästina entstanden sei und sich von dort aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitet habe.

3) Ähnlich ist es, wenn Heraklius nach Beendigung der Perserkriege den Armeniern nicht nur den Monotheletismus, sondern auch die Feier des Weihnachtsfestes aufnötigte, s. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (1905), S. 512 und denselben in der Encyclopaedia Britannica¹¹ 2 (1910), S. 571. Die Einheit sollte nicht nur im Glauben, sondern auch im Kultus hergestellt werden.

wir jetzt auch beim konstantinopolitanischen System beobachten. Von den fünf Büchern, welche Konstantinopel in der Butterwoche und in der Quadragesima liest, kommen vier, Ioel, Zach., Is., Prov., auch in den Quadragesima-Lektionen Jerusalems vor. Noch größer aber wird die Ähnlichkeit, wenn wir auch noch die Karwoche heranziehen. Exod. und Iob werden in Jerusalem (und bei den Kopten) in der Quadragesima gelesen, in Konstantinopel in der Karwoche. Die jerusalemischen Lektionen für den Montag und Dienstag der Karwoche stammen aus Gen., Prov., Is.; die konstantinopolitanischen Lektionen der Quadragesima stammen aus denselben Büchern, nur steht hier Is. voran, was sich aber daraus erklärt, daß die Is.-Lektion in Konstantinopel auf den Morgen verlegt ist. In gewissen Grenzen haben also Jerusalem und Konstantinopel dieselben Bücher, nur daß in Jerusalem in der Quadragesima gelesen wird, was Konstantinopel in der Karwoche hat, und umgekehrt.

Aber nicht bloß in der Wahl der Bücher stimmen die verschiedenen Systeme auffällig überein, sondern auch in der Art, wie diese Bücher gelesen werden. Das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*), das wir beim jerusalemischen und im großen und ganzen auch beim koptischen System beobachten konnten (S. 83. 89 f.), kehrt beim konstantinopolitanischen in konsequentester Durchführung wieder. Nicht bloß bei den in der Quadragesima ganz, nur mit manchen Auslassungen gelesenen Büchern Is., Gen., Prov. ist die richtige Reihenfolge stets gewahrt, sondern auch bei den Büchern, denen nur wenige Lektionen entnommen sind:

Butterwoche: Ioel 2₁₂₋₂₆. 3₁₂₋₂₁.

Zach. 8₇₋₁₇. 8₁₉₋₂₈ (und Karfreitag 11₁₀₋₁₃ o. ä.).

Karwoche: Ez. 1₁₋₂₀. 1_{21-21¹}. 2_{3-3₃}.

Exod. 1₁₋₂₀. 2₅₋₁₀. 2₁₁₋₂₂. 19₁₀₋₁₉. 33₁₁₋₂₃.

Iob 1₁₋₁₂. 1₁₃₋₂₂. 2₁₋₁₀. 38_{1²-21} + 42₁₋₅. 42_{12-17c}.

Is. 50₄₋₁₁. 52_{13-54₁}.

Derartige Berührungen des konstantinopolitanischen Lektionsystems mit den beiden anderen, besonders dem sehr alten jerusalemischen, weisen darauf hin, daß das konstantinopolitanische System, obwohl als Ganzes jüngeren Datums, Züge enthält, die aus einer erheblich älteren Zeit stammen.

Dies wird, wenigstens in zwei Punkten, auch durch die Kirchenväter bestätigt.

Das Buch Iob wird in Jerusalem und bei den Kopten in der Quadragesima, in Konstantinopel in der Karwoche gelesen. Letztere

Praxis bezeugt schon Ambrosius für Mailand. Denn in seinem 20. Briefe vom J. 385 sagt er (§ 14; ed. Maur. 2 [1690], Sp. 855): „Tunc (d. h. an einem Tage der Karwoche, vielleicht dem Gründonnerstag) ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum Iob legi, qui solemnuni munere est decursus et tempore“. Weiter gibt er nach der Überleitungsformel „Sed veniamus ad propositas lectiones“ den Inhalt von Iob 1 an (§ 15) und zitiert später noch Iob 2₉ (§ 16) und 2₁₀ (§ 17).

Andere Belege für dieselbe Praxis liefern Pseudo-Origenes und vielleicht auch Pseudo-Chrysostomus (ed. Montf. VI 579), s. W. Caspari, „Perikopen“ in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 15 (1904), S. 135.

Die Genesis wird in Jerusalem in der Karwoche, in Konstantinopel in der Quadragesima gelesen¹⁾. Die Gen.-Lektion gilt in Konstantinopel, wie es scheint, als die wichtigste und unentbehrlichste; denn in dem einzigen Falle, wo wir eine Gedächtnisfeier mit einem Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit verbunden finden, am 17. März (s. oben S. 49), wird gerade die Gen.-Lektion des Tages unverändert beibehalten.

Für die konstantinopolitanische Praxis, die Gen. in der Quadragesima zu lesen, gibt es mehrere alte Zeugnisse. Vielleicht ist es schon kein Zufall, wenn Basilius seine neun Homilien über das Sechstageswerk gerade in der Quadragesima gehalten hat, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 148. Doch handelt es sich hier nur um ein kleines Stück aus der Gen., und wir können daraus keinesfalls auf fortlaufende Lesung des ganzen Buches schließen.

Ein direktes Zeugnis besitzen wir dagegen in dem Exordium einer pseudo-augustinischen Predigt ed. Maur. V Append., Sermo 6²⁾: „Lectio illa, fratres carissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine suo diebus Quadragesimae non recitatur, quia, sicut ipsi nostis, in vigiliis paschae propter sacramentum dominicae passionis reservatur. Et quia tunc non est in spatio, ut de ista possit aliquid dici, nunc, si videtur, expositionem eius secundum quod eam patres nostri inspirante Domino tractaverunt, caritatis vestrae auribus, quantum

1) Die Kopten gehen mehr mit Jerusalem zusammen (s. oben S. 69), haben aber auch in der Quadragesima einige Gen.-Lektionen.

2) Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Caspari a. a. O.; Caspari zitiert die Predigt nach einer vormaurinischen Ausgabe als Augustin de tempore 71. Übrigens führt Caspari auch Basilius und Chrysostomus an.

1) Chrysostomus hat die erste Rede laut der Überschrift ἐν ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς gehalten, und die Richtigkeit dieser Angabe wird durch den Eingang der Rede bestätigt, wo Chrysostomus das Lob der offenbar gerade jetzt angebrochenen Fastenzeit singt. Unter der ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς ist wahrscheinlich der Montag der 1. Fastenwoche zu verstehen¹⁾.

2) Chrys. spricht in der ersten Rede über den Anfang der Gen. und sagt dabei ausdrücklich, daß dieser in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 645 D Φέρε, λεπτοτέρων κατατολήσωμεν νοημάτων περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τοῦ λοιποῦ τῆς κτίσεως φιλοσοποῦντες σώματος· ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον. Es wurde also schon damals am Anfang der Fastenzeit mit der Lesung der Genesis begonnen.

3) In der zweiten Rede, die nicht gleich am folgenden Tage, sondern etwas später gehalten ist²⁾, bespricht Chrys. Gen. 1²⁶ und sagt wiederum ausdrücklich, daß dies in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 652 B ἀπὸ τῶν τήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν. Καὶ εἶπεν ὁ θεός, φησί, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird Gen. 1²⁶ am Mittwoch der 1. Fastenwoche gelesen.

4) In den folgenden Reden, deren zeitliches Verhältniß zur zweiten sich nicht genau feststellen läßt³⁾, sagt Chrys. nicht mehr, daß die von ihm herangezogenen Gen.-Stellen, die meistens den beiden ersten Kapiteln entstammen, in der Vorlesung vorgekommen sind. Es scheint also, daß die Vorlesung, wie es der konstantinopolitanischen Praxis entsprechen würde, schon weiter vorgeschritten war.

5) Die Fastengottesdienste, in welchen Chrys. über die Gen. predigte, fanden gegen Abend statt. Aus einer berühmten Stelle der vierten Rede (662 B–E), welche die Schlagfertigkeit des Chrys. in besonders glänzendem Lichte zeigt, erfahren wir, daß während dieser Rede die Lampen in der Kirche angezündet wurden. Aus anderen Stellen (668 D. 673 B. 674 A) geht hervor,

1) So auch Tillemont und Ed. Schwartz a. a. O. Danach bestimmt Schwartz als genaues Datum dieser Rede den 16. Februar 386.

2) Die zweite Rede beginnt Ἀρὰ μέμνησθε τῶν ζητημάτων τῶν πρότερον ὑμῖν; Dies läßt schließen, daß sie nicht unmittelbar auf die erste gefolgt ist. Dagegen sind die 3., 4., 5. Rede und wiederum die 6., 7., 8. Rede an unmittelbar aufeinander folgenden Tagen gehalten, denn in der 4., 5., 7., 8. Rede sagt Chrys. jedesmal ausdrücklich, daß er die vorhergehende Rede χεῖρ gehalten hat.

3) Der dritten Rede fehlt eine auf die zweite Rede zurückweisende Zeitangabe, wie sie bei der vierten und fünften vorhanden ist, vgl. die vorige Anmerkung.

daß man unmittelbar nach der Rückkehr aus der Kirche die Abendmahlzeit, die einzige des Tages, einnahm. Auch dies paßt zur konstantinopolitanischen Praxis, nach der die Gen. im Abendgottesdienste gelesen wird.

Aus dem folgenden Jahre, 387, besitzen wir Chrys.' berühmte Reden über die vom antiochenischen Pöbel bei einem Aufstande zerstörten Bildsäulen der kaiserlichen Familie. In der siebenten Rede, die am Donnerstag oder Freitag der 1. Fastenwoche gehalten ist, sagt Chrys., er wolle den Anfang des heute verlesenen Buches behandeln¹⁾, und führt dann den Anfang der Gen. an. Hieraus folgt, daß auch in diesem Jahre in der Fastenzeit die Gen. gelesen wurde.

Endlich hat Chrys., vielleicht schon im folgenden Jahre, 388²⁾, zum zweitenmal in der Fastenzeit über die Gen. gepredigt³⁾. Diesmal hat er nicht bloß, wie im J. 386, einzelne Stellen der ersten Kapitel behandelt, sondern das ganze Buch in 67 Homilien (Montf. IV 1—643) ausgelegt. Doch hat er nicht alle 67 Homilien in der Fastenzeit gehalten, sondern die erste, die übrigens nur ein Proömium ist und noch gar nicht über die Gen. handelt, an dem der Quadragesima unmittelbar vorangehenden Sonntag, Nr. 2—29 in der eigentlichen Quadragesima, Nr. 30—32 am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, den Rest erst nach Pfingsten, nachdem er inzwischen vom Gründonnerstag an über die den heiligen Zeiten entsprechenden Themata gehandelt hatte⁴⁾. Hier ist folgendes zu beachten:

1) Wenn es schon bei den Reden des Jahres 386 sehr wahrscheinlich war, daß Chrys. die Auslegung der Gen. gerade am Montag der 1. Fastenwoche begonnen hatte, so ist es hier völlig sicher. Denn er spricht in der 2. Homilie, mit der er die Auslegung der Gen. beginnt, ausdrücklich von dem wunderbaren Wechsel, der sich von gestern auf heute vollzogen hat: *ὅτι ὅταν γὰρ ἐννοήσω τὴν ἀθρόαν μεταβολὴν τὴν σήμερον γεγενημένην καὶ λογίσσωμαι τῆς χθεςινῆς ἡμέρας τὴν ἀκαταστασίαν, θαυμάζω καὶ ἐκπλήττομαι τῆς νηστείας τὴν ἰσχύν.*

1) Montf. II 85/86 τὸ σήμερον ἡμῶν ἀναγνώσθην μεταχειρισθῆναι βιβλίον καὶ, εἰ δοκεῖ, τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ τὸ προοίμιον . . . εἰς μέσον προθεῖς, ὃ λέγω ποιήσω φανερόν.

2) Dies hat Stilling in den *Acta Sanctorum* Sept. t. IV in § XXVII seiner ausführlichen Chrysostomus-Biographie besonders aus dem Charakter der Exordien wahrscheinlich gemacht, vgl. auch G. Rauschen, *Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.* (1897), S. 295. Auf jeden Fall ist 388 der früheste Termin, wie auch Montfaucon in der Einleitung des IV. Bds. und an anderen Stellen konstatiert.

3) Eine ausführlichere Auslegung der Genesis hatte Chrys. schon im J. 387 in der achten Bildsäulenrede (Montf. II 92 A/B) versprochen.

4) Vgl. Tillemont a. a. O., S. 92—100. 572—577.

2) Auch hier sagt Chrys. am Montag der 1. Fastenwoche, daß der Anfang der Gen. am heutigen Tage vorgelesen ist: 8 D/E καταμάθωμεν τοίνυν, εἰ δοκεῖ, τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων ἐκ τῶν τοῦ μακαρίου Μωσέως λόγων τὴν δύναμιν. . . . τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

3) Chrys. hat auch diese Gen.-Predigten gegen Abend gehalten. Denn am Anfang der 10. Hom. erklärt er sich die auffällige Leere der Kirche am heutigen Tage daraus, daß vielleicht einige nicht hätten kommen mögen, weil sie das Fasten vorher gebrochen hätten¹⁾, und ermahnt diejenigen, die wegen körperlicher Schwäche nicht den ganzen Tag ohne Speise bleiben können, ruhig vorher zu essen und dann doch zur Kirche zu kommen²⁾. Die Stunde des Fastenbrechens hat bekanntlich geschwankt. Eine sehr verbreitete Praxis war es, bis zur Hauptmahlzeit nachmittags 3 Uhr zu fasten, und dieser Praxis werden auch die Antiochener, welche Chrys. in der Kirche vermißte, gefolgt sein: denn in der 10. Predigt über die Bildsäulen (Montf. II 105/106) fragt er sie, nachdem er sich in der vorhergehenden Predigt (II 97 C ff.) ganz ähnlich wie in der 10. Gen.-Hom. ausgesprochen hatte, wann sie nun besser gehandelt hätten, das vorige Mal, wo sie nach Tisch ein Schläfchen hielten, oder heute, wo sie nach Tisch zur Kirche gekommen sind. Andere aber fasteten bis zum Abend³⁾, und diese strengere Praxis setzt Chrys. voraus und will sie prinzipiell auch keineswegs ändern⁴⁾, aber doch begründete Ausnahmen zulassen.

4) Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird die Gen. in der Quadragesima täglich von Montag bis Freitag gelesen. Auch Chrys. hat in der Quadragesima in der Regel täglich über die Gen. gepredigt, wie er selbst an vielen Stellen sagt (vgl. z. B. Hom. 6 Anf. τὴν συνεχῇ διδασκαλίαν καὶ τὴν καθημερινὴν παραίνεσιν, Hom. 11 § 3 οὐδὲ γὰρ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ ζητού-

1) 71 D/E τάχα τινες ἡρυσθρίασαν μετὰ τὴν αἰσθητὴν τράπεζαν εἰς τὴν πνευματικὴν ταύτην ἐστίασιν παραγενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς αἴτιον γένηται τῆς ἀπολείψεως.

2) 72 C εἰ δὲ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν, ἀγαπητέ, μὴ δύναιο ἄριστος παρατείνειν τὴν ἡμέραν, οὐδεὶς εὖ φρονῶν ὑπὲρ τούτου σοι ἐγκαλέσαι δυνήσεται. 72 E ἂν τοίνυν ὥς τινες τῶν ἐνταῦθα συνόντων ὑπὸ ἀσθενείας σωματικῆς κωλυόμενοι καὶ μὴ δυνάμενοι ἄριστοι διαμένειν, τοῦτοις παραινῶ καὶ τὴν ἀσθένειαν τὴν σωματικὴν παραμυθεῖσθαι καὶ τῆς διδασκαλίας ταύτης τῆς πνευματικῆς μὴ ἀποστερεῖν ἑαυτούς, ἀλλὰ ταύτη μᾶλλον πλείονα τὴν σπουδὴν ἐπιδείκνυσθαι.

3) Sehr lehrreich ist hier ein Vergleich der syrischen Didascalia mit den apostolischen Constitutionen. Die Didasc. c. 21 (Lag. S. 93 Z. 2—5) schreibt für die ersten vier Tage der Karwoche ein Fasten bis nachmittags 3 Uhr vor. Die Const. V 19 haben gleichfalls ἐνάτην ὥραν, fügen aber ἢ ἐσπέραν hinzu (außerdem fügen sie noch ἢ ὥπως ἂν τις δύνηται hinzu, wodurch sie ebenso wie Chrysostomus begründete Ausnahmen zulassen).

4) Montf. IV 72 B ταῦτα λέγω οὐ τὸν τόνον τῆς νηστείας ἐκλύων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπαινῶν καὶ ἀποδεχόμενος τοὺς νηστεύοντας.

μενον, ἵνα καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἐνταῦθα παραγινώμεθα καὶ περὶ τῶν αὐτῶν συνεχῶς ἀκούωμεν), und wie durch die häufige Anknüpfung an das gestern (χθές Hom. 3. 4. 6—9. 14. 15. 18. 21—24. 26—28, auch 31) Gesagte bestätigt wird¹⁾. Unsicher bleibt nur, ob er seine Homilien gerade immer an den fünf eigentlichen Fasttagen von Montag bis Freitag gehalten hat. Es scheint so bei den letzten Homilien der Quadragesima, denn hier heben sich deutlich zwei Gruppen von je fünf Homilien²⁾ heraus: Hom. 20—24 und 25—29; sie sind untereinander durch χθές verbunden³⁾ und gegen die übrigen dadurch abgegrenzt, daß die Auslegung der Gen. sowohl in Nr. 20 als in Nr. 25 mit πάλιν wiederaufgenommen und das früher (ἤδη oder πρόην) Gesagte ausführlicher rekapituliert wird⁴⁾, und sie gehören zweifellos den beiden letzten Wochen der Quadragesima an, denn Chrys. sagt in Nr. 24, daß es noch zwei Wochen bis Ostern seien (228 E). Dagegen ist die Beschränkung auf die fünf eigentlichen Fasttage bei Hom. 5—11, die Richtigkeit des gedruckten Textes vorausgesetzt, undurchführbar. Nr. 5—9 sind an fünf aufeinander folgenden Tagen gehalten, Nr. 10 an einem Fasttag (s. oben unter „3“), Nr. 11 an einer ἀνέσεως ἡμέρα (84 C), d. h. an einem Samstag oder Sonntag (s. oben S. 80 Anm. 1), und es kann weder vor Nr. 10 noch vor Nr. 11 eine größere Pause gewesen sein, da Chrys. am Anfang von Nr. 11 auf die vorhergehenden Predigten zurückblickend sagt, er habe ἐν ταῖς παρελθούσαις ἡμέραις seine Zuhörer angestrengt und wolle ihnen daher heute am „Erholungstage“ auch in der Predigt eine Erholung gönnen; folglich wird Nr. 10 an einem Freitag gehalten sein, und

1) Auch in den nach Pfingsten gehaltenen Homilien sagt Chrys. öfters, daß er jeden oder fast jeden Tag predige: 362 B σχεδὸν ἐφ' ἐκάστης ἡμέρας, 373 B καθ' ἐκάστην, 410 E. 456 B. 523 D. 562 A καθ' ἐκάστην ἡμέραν, und dies wird auch hier durch die häufige Anknüpfung an das gestern Gesagte bestätigt (χθές Hom. 34. 35. 37. 39. 40. 42. 43. 46—48. 50. 52. 53. 55—58. 63. 65).

2) Auch unter den nach Pfingsten gehaltenen Homilien findet sich eine Gruppe von fünf durch χθές verbundenen Homilien, Nr. 54—58, und auch diese werden Wochentagspredigten sein; denn es ist ihnen, wie der Anfang von Hom. 54 lehrt, noch eine andere Predigt unmittelbar (χθές) vorangegangen, die nach ihrem Thema (Bekehrung des Matthäus) wohl sicher eine Sonntagspredigt war (ebenso wie die Predigten über andere neutestamentliche Texte, die Chrys. vor Hom. 44 und 59 gehalten hat). — Mancherlei Material für die Frage nach der Häufigkeit der Predigten hat schon Jos. Bingham, Antiquities of the Christian Church, Book XIV, chapter IV § 6—8 zusammengestellt, doch bedarf es neuer Durcharbeitung, wobei besonders auch auf den Unterschied der Jahres- und Tageszeiten zu achten ist.

3) Nur Nr. 29 hat kein χθές, muß aber, da mit Nr. 30 die Karwoche beginnt, der vorhergehenden Woche angehören. Der Fall liegt hier ebenso wie bei Nr. 32, die auch kein χθές hat und doch nur am Karmitwoch unmittelbar nach Nr. 31 gehalten sein kann, vgl. oben S. 116.

4) πάλιν auch in Hom. 12, wo Chrys. ausdrücklich sagt, daß er inzwischen über andere Themata gepredigt hat. πρόην auch in Hom. 12. 13. 17.

unter den unmittelbar aufeinander folgenden und von Nr. 10 durch keine größere Pause getrennten Nummern 5—9 muß eine Sonntagspredigt sein¹⁾. Daneben ist allerdings andererseits wieder bemerkenswert, daß Chrys. in Nr. 11 am „Erholungstage“ gar nicht über die Gen. predigt, sondern sie nur im Exordium berührt.

5) Neben den mancherlei Übereinstimmungen gibt es aber einen Punkt, in welchem Chrys. völlig vom konstantinopolitanischen Lektionssystem abweicht. Während dieses die ganze Gen., allerdings mit großen Auslassungen in der Geschichte der Patriarchen, in der Quadragesima erledigt, ist Chrys. in derselben Zeit nur bis Gen. 10 gekommen, hat dann noch an den drei ersten Tagen der Karwoche, für die das konstantinopolitanische System andere Stücke des A. T. vorschreibt, die Erklärung der Gen. fortgesetzt und sie ohne die später üblichen Auslassungen in der Zeit nach Pfingsten, wo nach dem System gar kein A. T. gelesen wird, in 35 weiteren Homilien zu Ende geführt. Dabei bezeichnet er seinen Text aber in sehr vielen Predigten, entweder am Anfang oder gewöhnlich beim Übergang vom Exordium zum Thema, als „das Verlesene“ (τὰ ἀναγνωσθέντα oder ἀνεγνωσμένα), oft auch ausdrücklich als „das heute Verlesene“ (σήμερον Hom. 13—16. 18. 25. 26. 29. 31. 33. 35. 38. 47. 61, vgl. auch Hom. 7, wo Chrys. zuerst sagt, er wolle τὰ ἀναγνωσθέντα besprechen, und dann hinzufügt: ἴδωμεν τί καὶ σήμερον ὁ μακάριος Μωϋσῆς . . . ἡμᾶς διδάξει βούλεται) oder als „das kurz zuvor Verlesene“ (πρόσφατον oder προσφάτως Hom. 8. 14. 21. 24. 26. 30. 32. 34. 38. 61), wo „kurz zuvor“ sich sicher auch auf den heutigen Tag bezieht, da derselbe Text in Hom. 14. 26. 38. 61 als „heute“ und „kurz zuvor“ verlesen bezeichnet wird und προσφάτως in Hom. 34 (341 D) genau so im Gegensatz zu χθές steht wie σήμερον in Hom. 35 (352 D)²⁾. Auch spricht Chrys. von dem „Anfang des Verlesenen“ (ἀρχή Hom. 20. 25. 33. 53. 61) und bezeichnet die Lektion geradezu mit dem technischen Ausdruck ἀνάγνωσμα (Hom. 10. 28. 37. 61). Hiernach kann man nicht zweifeln, daß der Text, über welchen Chrys. predigte,

1) Eine sichere Festlegung von Nr. 5—11 auf die einzelnen Tage ist vorläufig nicht möglich. Nr. 2—4 sind an den drei ersten Tagen der 1. Fastenwoche gehalten, Nr. 11 am Samstag oder Sonntag der 2. Woche, also muß vor Nr. 5 oder vor Nr. 10 resp. 11 eine kleine Pause angenommen werden. (Auch die Predigten der 3. und 4. Woche, Nr. 12—19, lassen sich nicht genau festlegen; wir wissen nur sicher, daß Chrys. vor Nr. 12 ἀπᾶς καὶ δεύτερον über andere dringende Themata gepredigt hat, s. den Anfang der Predigt.)

2) Vgl. außerdem Hom. 15 (115 B) τίνα οὖν ἐστὶ τὰ σήμερον ἀνεγνωσμένα ἀναγκαῖον εἰς μέσον προθεῖναι . . . ἰκούσατε γὰρ ἀρτίως τῆς θείας γραφῆς λεγομένης. Vgl. auch als Kehrseite Hom. 42 Anfang ἐκ τῶν χθὲς ἀνεγνωσμένων.

in der Regel¹⁾ vorher verlesen worden war. Aber es wäre m. E. falsch, hieraus auf das Vorhandensein eines Lektionssystems zu schließen, welches die Gen. genau so wie Chrys. auf die verschiedenen Zeiten und Tage verteilt hätte. Chrys. verwendet auf das erste Tagewerk Gen. 1₁₋₅ zwei Predigten (Nr. 2 und 3), aber ein Lektionssystem, das diese fünf durchaus zusammenhängenden Verse auf zwei Tage verteilt hätte, ist höchst unwahrscheinlich. Bald darauf braucht er sogar für die Auslegung eines einzigen Verses Gen. 1₂₆ zwei Predigten (Nr. 8 und 9) und sagt dann in der folgenden Predigt (Nr. 10), daß er noch nicht das ganze ἀνάγνωσμα habe beenden können und deshalb heute damit fortfahre: 74D—75A περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως ἀρξάμενοι διαλέγεσθαι, ὑπὸ τοῦ καιροῦ στενοχωρηθέντες οὐκ ἰσχύσαμεν παντὶ ἐπεξελεῖν τῷ ἀναγνώσματι . . . διόπερ ἀναγκαῖον νῦν αὐτὴν τὴν ἀκολουθίαν ἀναγνῶναι ἐπὶ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης²⁾, ἵνα εἰδέναι ἔχοιτε, τίνα ἐστὶν ὁ μέλλομεν ἔρεῖν πρὸς ὑμᾶς. Ähnlich sagt er am Anfang der 28. Hom., daß er die gestrige Lektion nicht habe beenden können: οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προσελθεῖν καὶ παντὶ ἐπεξελεῖν τῷ ἀναγνώσματι, wozu beiläufig bemerkt sei, daß der Vers Gen. 9₁, mit welchem Chrys. in Hom. 27 aufgehört hatte, ohne das ἀνάγνωσμα beendet zu haben, im konstantinopolitanischen Lektionssystem gerade den Schluß einer Lektion bildet (Montag der 4. Fastenwoche). Ferner Hom. 37 (373 A/B): χθὲς προθέντες ὑμῖν τὰ ἀνεγνωσμένα καὶ τῶν προσιμίων ἀφάμενοι . . . οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προσελθεῖν . . . διὸ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ἄφασθαι βούλομαι καὶ συνάψαι τοῖς χθὲς εἰρημένοις καὶ τὰ μέλλοντα ῥηθῆσεσθαι, ἵν' οὕτω πᾶσαν τοῦ ἀναγνώσματος ποιησάμενοι τὴν ἐξήγησιν οὕτως ὑμᾶς ἐντεῦθεν ἀποπέμψωμεν. Ähnliches wiederholt sich später, vgl. besonders die Anfänge von Hom. 40. 50. 52. 63 und auch Hom. 66, wo er ankündigt, er wolle heute den Schluß der Gen. erledigen, dann aber doch nicht fertig wird und noch eine Predigt folgen lassen muß, die so lang ausfällt, daß er sich dafür am Schluß eigens entschuldigt. Auch ist noch zu beachten, daß Chrys. seine Gen.-Predigten schon in der Quadregesima einmal unterbrochen und aus besonderen Anlässen über andere Themata gepredigt hat, wie er selbst am Anfang der 12. Homilie sagt. Aus alledem folgt, daß sich nicht der Prediger nach den Lektionen gerichtet hat, sondern die Lektionen nach dem Prediger³⁾. Anders war es auch in einem solchen Falle, wo der

1) Eine Ausnahme s. in der nächsten Anmerkung.

2) Hieraus folgt, daß die Lektion, die er nun schon den dritten Tag behandelt, vor der Predigt nicht nochmals vorgelesen war.

3) Ein unwillkürlicher Hinweis darauf ist vielleicht in Folgendem zu finden. Chrys. sagt in den Reden des Jahres 386, wo er von der Vorlesung der Gen.

Prediger ein ganzes Buch auslegte, kaum möglich. Und eine völlige Parallele dazu finden wir bei der Apostelgeschichte. Diese wurde schon zur Zeit des Chrys., wie noch heutzutage (Gregory, Textkritik des N. T., S. 344—347), nur in der Zeit von Ostern bis Pfingsten gelesen. Chrys. handelt in einer der Reden über die Apostelgeschichte, die er zwischen der 32. und 33. Gen.-Homilie hielt (Montf. III 85 ff.), ausführlich über die Frage, *τίνας ἐνεκεν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῇ πεντηκοστῇ τὸ βιβλίον τῶν πράξεων ἀναγνώσκασθαι ἐνομοθέτησαν*, und er erklärt an einer anderen Stelle derselben Reden (III 102) ganz bestimmt, daß man die Apostelgeschichte nach Pfingsten beiseite legte: *τῶν πατέρων ὁ νόμος καλεῖται μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἀποτίθεσθαι τὸ βιβλίον, καὶ τῷ τέλει τῆς ἑορτῆς ταύτης συγκαταλέγεται καὶ ἡ τοῦ βιβλίου ἀνάγνωσις*. Und trotzdem hat er seine um 400 n. Chr. in Konstantinopel¹⁾ gehaltene Serie von 55 Homilien über die Apostelgeschichte (Montf. IX 1—416) zwar Ostern begonnen, wie Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.* 11 (1706), S. 162 richtig aus einer Stelle der ersten Homilie (IX 10 C) geschlossen hat, aber sicher nicht bis Pfingsten zu Ende geführt; denn dann hätte er von Ostern bis Pfingsten täglich, ja an einigen Tagen sogar zweimal predigen müssen; er sagt aber selbst in der 44. Homilie (IX 335 D), daß er damals *διὰ τριῶν πολ- λάκις ἡμερῶν ἢ δι' ἐπτά* gepredigt habe²⁾.

Das Resultat dieser etwas lang geratenen Darlegung ist: schon im IV. Jahrh. wurde in Antiochia in den Abendgottesdiensten der Fastenzeit die Genesis gelesen. Aus der Tatsache, daß Chrysostomus zweimal gerade am Montag der 1. Fastenwoche mit der Auslegung der Gen. beginnt und beidemal ausdrücklich sagt, daß der Anfang der Gen. an jenem Tage verlesen sei, dürfen wir mit Fug und Recht schließen, daß man schon damals am Montag der 1. Fastenwoche mit

spricht, IV 645 D *ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον*, 652 B *ἀπὸ τῶν τήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν*, ebenso in der Bildsäulenrede des folgenden Jahres II 85 E *τὸ σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέν βιβλίον*. Ebenso sagt er auch noch am Anfang seiner großen Serie von Gen.-Homilien IV 8 D *τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων*. Dagegen fügt er weiterhin mit einer einzigen Ausnahme (Hom. 47 = IV 473 A *τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων*, aber 473 B bloß *τῶν σήμερον ἀναγνωσθέντων*) kein *ἡμῖν* mehr hinzu. In den ersten Fällen, auch noch am Anfang der großen Serie, war die Lektion gegeben; daher stand der Prediger der Lektion ebenso rezeptiv gegenüber wie die Gemeinde und faßte sich mit ihr zusammen. Weiterhin dagegen mußte der Prediger, da er in seiner Auslegung anfangs sehr langsam vorwärts ging und hinter den sonst üblichen Lektionen zurückblieb, das Vorzulesende selbst bestimmen; daher stand er der Lektion anders gegenüber als die Gemeinde und vermied nwillkürlich das zusammenfassende *ἡμῖν*.

1) Die Verschiedenheit des Ortes macht nichts aus, da Konstantinopel in liturgischer Beziehung von Antiochia abhängt.

2) Über die Häufigkeit der Predigten vgl. oben S. 118 Anm. 1 und 2.

der Vorlesung der Gen. begann. Dagegen kann man nicht sicher feststellen, wann man die Gen. „beiseite zu legen“ pflegte. Ich möchte glauben, daß man sie schon damals nur in der Tessarakoste las, ebenso wie man nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Chrys. die Apostelgeschichte nur in der Pentekoste las. Aber beweisen kann ich es nicht.

§ 10. Gründe für die Wahl der konstantinopolitanischen Fastenlectionen.

Die konstantinopolitanischen Lektionen für die Butterwoche sind Ioel 2_{12–26}. 3_{12–21} und Zach. 8_{7–17}. 8_{19–23}. Ihre Wahl erklärt sich aus der Rücksicht auf die bevorstehende Fasten- und Bußzeit. Die erste Ioel-Lektion beginnt: Τὰδε λέγει κύριος· Ἐπιστρέψατε πρὸς μὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν ἐν νηστείᾳ. Die zweite Zach.-Lektion kündigt an, das Fasten solle εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην καὶ εἰς ἑορτὰς ἀγαθὰς werden, wobei man natürlich an die auf das Fasten folgende Freude des Osterfestes (vgl. oben S. 71 § 2 *hilaria* oder *laetatio paschae*) dachte.

In der Quadragesima werden die Bücher Is., Gen., Prov. gelesen. Die Lesung der Gen. geht, wie der vorige Paragraph gezeigt hat, auf alte Tradition zurück. Sie stammt, wie schon S. 78 bemerkt, im letzten Grunde wohl aus der Ostervigil. Wenn man in der unmittelbar auf Ostern vorbereitenden Ostervigil die Schöpfung als Gegenstück und Voraussetzung der Erlösung und die Opferung Isaaks als Typus Christi las, so konnte man ebensogut in der von weitem her auf Ostern vorbereitenden Quadragesima die Gen. lesen, zumal man in ihr auch sonst manche Typen und Weissagungen erkannte¹⁾. Die Hinzunahme von Is. und Prov. zur Gen. wird sich daraus erklären, daß man neben dem historischen ein prophetisches und ein didaktisches Buch haben wollte²⁾. Die fortlaufende Lesung der Bücher entspricht der alten (vgl. oben S. 112), auch beim N. T. wiederkehrenden Praxis.

In der Karwoche werden am häufigsten Ez., Exod., Iob gelesen. Auch hierbei ist wohl ein Einfluß der Ostervigil anzu-

1) Es sei daran erinnert, daß Jerusalem Gen.-Lektionen an den schon unmittelbarer auf Ostern vorbereitenden vier ersten Tagen der Karwoche hat. Übrigens vgl. auch Nilles II, S. 59 und Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 229.

2) Es sei daran erinnert, daß die drei Bücher auch in den jerusalemischen Karmontags- und Kardenstags-Lektionen verbunden sind, s. oben S. 112. — Die Dreiteilung historische, prophetische, didaktische (poetische) Bücher kommt bei den Kirchenvätern öfters vor, s. Swete, Introduction to the O. T. in Greek² (1902), S. 203 ff. Nr. 4. 6. 8. 13.

nehmen, denn zu den Kernstücken derselben gehören zwei Lektionen aus Exod. und eine aus Ez. (s. oben S. 73). Die Hinzunahme des Iob, dessen Lesung in der Karwoche schon im IV. Jahrh. bezeugt ist (s. oben S. 112f.), erklärt sich leicht: Iob, der unschuldig litt und nachher wiederhergestellt wurde, war ein Typus Christi. Hierdurch bekam man zugleich in der Karwoche drei Bücher, die denen der Quadragesima aufs genaueste entsprachen: 1) prophetisches Buch: Is., Ez., 2) historisches Buch: Gen., Exod., 3) lehrhaftes Buch: Prov., Iob.

Die außer der Regel gelesenen Prophetenlekturen des Gründonnerstags und Karfreitags erklären sich aus dem Charakter dieser beiden Tage.

§ 11. Alttestamentliche Lektionen außerhalb der Vigilien und der Fastenzeit. Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen im konstantinopolitanischen Lektionssystem von allen Hauptgottesdiensten.

Das jerusalemische Lektionssystem hat alttestamentliche Lektionen auch an acht Gedächtnistagen, s. oben S. 66f. Bei sieben erklärt sich die Wahl derselben daraus, daß es sich um alttestamentliche Personen oder Begebenheiten handelt. Beim achten, dem Tage der Gottesmutter, ist Is. 7^{10—15} als alttestamentliche Weissagung gewählt.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem hat außer den Vigilien und den Wochentagsgottesdiensten der Fastenzeit noch zweierlei Gottesdienste mit alttestamentlichen Lektionen: 1) in der Hs. 308 am 17. März eine Gedächtnisfeier eines Erdbebens, 2) in den Menäen und dem Triodion die großen Horen vor den drei Hauptfesten Weihnachten, Epiphania und Ostern. Aber die Gedächtnisfeier des 17. März ist nur ein etwas abgewandelter Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit, s. S. 49. Und die großen Horen sind jüngere Dubletten zu den Vigilien, aus denen sie ihre Lektionen übernommen haben; übrigens sind auch sie Wochentagsgottesdienste, s. S. 54f.

Als bemerkenswerter Zug des konstantinopolitanischen Lektionssystems ergibt sich somit der vollständige Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten. Weder die Samstage und Sonntage noch die eigentlichen Festtage haben alttestamentliche Lektionen; diese bleiben vielmehr auf die Wochentage von Montag bis Freitag (Fastenzeit) und auf vorbereitende Gottesdienste, die den Festen vorangehen

(Vigilien, große Horen), beschränkt. Niemals kann das A. T. in einer Vollmesse gelesen werden: alle Vollmessen in C. A. Swainsons Ausgabe der *Greek liturgies chiefly from original authorities* (1884), S. 16. 116—118. 155. 226—233 haben nur neutestamentliche Lektionen. Bloß die der Fastenzeit eigentümliche Halbmesse, die *Missa praesantificatorum*, hat alttestamentliche Lektionen, s. ebenda S. 179¹⁾. Hierdurch wird aufs klarste der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß das A. T. nur eine untergeordnete, vorbereitende Offenbarung enthält.

Diese Ausschließung der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten gehört jedoch erst einer jüngeren Zeit an. Ganz abgesehen von der allerältesten Zeit, wo das A. T. die einzige heilige Schrift der christlichen Kirche war, hat es auch später noch geraume Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt und ist auch im Hauptgottesdienste verlesen. Wir haben hierfür ganz unzweideutige Zeugnisse.

Nach Justinus Martyr Apol. I 67 wurden am Sonntag (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ) im ersten Teile des Gottesdienstes, den man als Katechumenenmesse oder Wortgottesdienst zu bezeichnen pflegt, τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν vorgelesen, d. h. entweder neutestamentliche oder alttestamentliche Schriften.

Um 400 n. Chr. schreibt der Verfasser der apostolischen Constitutionen II 57 (vgl. II 59. VIII 5) für den ersten Teil des Sonntagsgottesdienstes zwei alttestamentliche und zwei neutestamentliche Lektionen vor.

Um 500 n. Chr. sagt Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 3, § 5 bei Besprechung der Katechumenenmesse ausdrücklich: μετὰ τὴν ἀρχαιοτέραν παράδοσιν (d. h. nach dem A. T.) ἡ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται, und er begründet dies damit, daß das Neue Testament die Erfüllung des Alten sei.

Ja noch im VII. Jahrh. nennt Maximus Confessor, *Mystagogia* c. 23 (Migne Patr. gr. 91, Sp. 700), wo er von den in der Messe vorkommenden Lektionen spricht, nur die alttestamentliche Lektion (τὸ θαυμαστόν καὶ μέγα τῆς ἐν νόμῳ καὶ προφήταις δηλουμένης θείας προνοίας μυστήριον) und das Evangelium, ohne die zwischen beiden stehende Apostellektion zu erwähnen.

Und nicht nur bei den Griechen finden wir alttestamentliche

1) In der *Missa praesantificatorum* wird nur A. T. gelesen. Daher erfolgt die εἰσόδος bei ihr nur mit Räucherwerk, nicht mit dem Evangelienbuch, wie es sonst Sitte ist, s. Swainson S. 178.

Lektionen in der Messe, sondern auch bei den Lateinern. Syrern und Armeniern. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 170 f. 197 f. hatten sowohl die römische als die gallikanische Messe vor den beiden neutestamentlichen Lektionen ursprünglich eine prophetische d. h. alttestamentliche, die allerdings in Rom schon zu Beginn des VI. Jahrh. bis auf kleine Reste abgeschafft war, aber im gallikanischen Ritus sich auch später erhielt. Auf syrischem Boden haben wir ein deutliches Zeugnis bei Jakob von Edessa (um 700 n. Chr.), s. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* 1 (1896), S. 490 Z. 27. Und in Armenien bestimmte im J. 527 n. Chr. der 9. Kanon der National-synode von Dvin¹⁾ für die Samstags- und Sonntagsmesse ausdrücklich die Lesung von Propheten, d. h. alttestamentlichen Schriften, neben den Psalmen, apostolischen Schriften und dem Evangelium, s. Giov. Aucher in „*Χρυσόστομος*. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo“ (1908), S. 367, vgl. auch Brightman a. a. O., S. 425 Z. 27²⁾.

Wann der Ausschluß des A. T. aus der Messe in Konstantinopel erfolgt ist, läßt sich nicht sicher sagen. Plac. de Meester setzt in seiner Tabelle der Veränderungen der Chrysostomus-Liturgie in den *Χρυσόστομος*, Anlage zu S. 358 die „Disparition de la lecture des Prophéties“ frageweise ins VIII. Jahrhundert. Tiefer dürfen wir gewiß nicht herabgehen; denn schon die armenische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie, welche G. Aucher ebenda S. 371 ff. ins Italienische übersetzt, und welche nach ihm dem Anfang des VIII. Jahrh. angehört, hat nur noch die Lektionen aus dem Apostel und dem Evangelium (S. 379 f.). Andererseits werden wir auch kaum viel höher hinaufgehen dürfen; denn Maximus Confessor, der die alttestamentliche Lektion in der Messe noch voraussetzt, wird doch wohl als Vertreter konstantinopolitanischer Praxis zu rechnen sein. Damit kämen wir auch hier, wie bei der Butterwoche (§ 8), auf das VII. Jahrhundert als frühesten Termin des jetzigen konstantinopolitanischen Lektionssystems.

1) Dvin (von G. Aucher nach älterer Praxis „Tovin“ transkribiert) war von 478 bis 931 n. Chr. der Sitz des armenischen Patriarchen, s. F. C. Conybeare in der *Encyclopaedia Britannica* ¹¹ 2 (1910), S. 571.

2) Daher finden sich in den Zusätzen der jüngeren Handschrift des altarmenischen Lektionars (s. oben S. 61 Anm. 1) alttestamentliche Lektionen auch für Samstage und Sonntage.

§ 12. Weshalb haben die übrigen Fastenzeiten der griechischen Kirche nicht auch alttestamentliche Lektionen?

Wir haben viel von der Fastenzeit gesprochen und dabei immer an die Fastenzeit vor Ostern gedacht. Außer ihr kennt aber die griechische Kirche noch drei andere Fastenzeiten: vor Weihnachten, vor Peter und Paul (29. Juni) und vor Mariae Heimgang (15. Aug.), s. Nilles I, S. 231. Weshalb sind diese nicht ebenso wie das Osterfasten mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet worden?

Diese Frage läßt sich, glaube ich, aus der Geschichte leicht beantworten. Die Sitte, in der Fastenzeit vor Ostern Altes Testament zu lesen, gehört, wie wir gesehen haben, schon dem IV. Jahrh. an. Eine so alte und festgewurzelte Sitte hat man naturgemäß auch später beibehalten. Die drei anderen Fastenzeiten sind jüngeren Datums¹⁾ und erst allmählich in allgemeinen Gebrauch gekommen. Eine alte Sitte, in diesen Zeiten Altes Testament zu lesen, gab es nicht. Und auch die Analogiewirkung konnte hier die Einführung alttestamentlicher Lesestücke nicht erzwingen. Denn diese sekundären Fastenzeiten sind, obwohl dem Osterfasten nachgebildet und zuweilen sogar trotz ihrer verschiedenen Länge als *τεσσαρακοσταί* bezeichnet, doch nie mit ihm auf gleiche Stufe gestellt, was sich z. B. in charakteristischer Weise darin zeigt, daß die Missa praesantificationum nur in der Fastenzeit vor Ostern, aber nicht in den übrigen Fastenzeiten gehalten wird²⁾.

1) Vgl. z. B. Hans Achelis, „Fasten in der Kirche“ in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 778 f.

2) Vgl. Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904). Die Frage lautet: *Διὰ τί οὐ τελεῖται τὰ προηγασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστεῖαις*; Antwort: *Οὐ τελεῖται δὲ τὰ προηγασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστεῖαις, ὅτι αὕτη [das Osterfasten] παρὰ τὰς ἄλλας μόνῃ πρώτῃ ἐστὶ καὶ ἐξαιρετός καὶ τοῦ κυρίου νηστεία*.

Verzeichnis der Lesestücke, geordnet nach den biblischen Büchern.

In dies Verzeichnis sind alle in Kap. I—IV vorkommenden Lesestücke aufgenommen mit Ausnahme 1) der neutestamentlichen Lektionen, vgl. S. 31, 2) der auf S. 66 erwähnten Pfingstlektionen der jüngeren armenischen Hs., deren Sonderlektionen sonst überhaupt unberücksichtigt geblieben sind, vgl. S. 61 Anm. 1.

Bei allen Lektionen sind die Tage angegeben, an denen sie gelesen werden, und in Klammern die Seiten, auf denen sie vorkommen, hinzugefügt. Bei den jerusalemischen Lektionen (Kap. III) ist außerdem vor dem Tage „Jerus.“,

bei den koptischen (Kap. IV) „Kopt.“ hinzugefügt. Die drei Spielarten des jerusalemischen Lektionssystems, das altarmenische Lektionar, das syropalästinische Lektionar und das griechische Typikon, werden dabei nicht unterschieden. Die auf S. 64 f. durch Petitsatz gekennzeichneten Lektionen, welche das Jerusalemer Typikon aus dem konstantinopolitanischen System übernommen hat, werden nicht besonders angeführt, sondern bei den konstantinopolitanischen Lektionen mit erwähnt in der Weise, wie man es gleich bei der ersten Nummer des Verzeichnisses sieht. Dasselbe Verfahren wird auch bei denjenigen koptischen Lektionen eingeschlagen, die sich in jeder Beziehung mit den konstantinopolitanischen decken, vgl. S. 91 f.

Lektionen, die aus Stücken verschiedener Kapitel zusammengesetzt sind, werden bei dem ersten Stücke vollständig aufgeführt; bei den übrigen Stücken wird, wenn sie weiter von dem ersten entfernt sind, auf das erste verwiesen. Die Anordnung der Bücher folgt der Ausgabe Swetes, nach der ja auch die Kapitel- und Verszahlen zitiert werden. Sonst vgl. die Vorbemerkung S. 29.

- Gen. 11—5: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
 „ 11—13: Weihn. (32); Epiphan. (33); 1. Fastenw. Mont. (34); Karsamst. (55);
 Jerus. Karw. Mont. (64)
 „ 11—3 20 (24): Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Weihn. (62); Jerus. Karw. Mont.
 (64, vgl. S. 69 Schl.); Jerus. Karsamst. (65)
 „ 114—23: 1. Fastenw. Dienst. (35)
 „ 124—23: 1. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 24—19: 1. Fastenw. Donn. (35); Jerus. Karw. Mont. (64)
 „ 220—3 20: 1. Fastenw. Freit. (35)
 „ 321—47: 2. Fastenw. Mont. (35)
 „ 48—15: 2. Fastenw. Dienst. (35)
 „ 416—26: 2. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 51—24: 2. Fastenw. Donn. (36)
 „ 61—8: 2. Fastenw. Freit. (36)
 „ 69—22: 3. Fastenw. Mont. (36)
 „ 69—9 17 (19): Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 71—5: 3. Fastenw. Dienst. (36)
 „ 76—9: 3. Fastenw. Mittw. (36)
 „ 76—8 21¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 711—83: 3. Fastenw. Donn. (36)
 „ 84—21¹: 3. Fastenw. Freit. (36)
 „ 821²—97: 4. Fastenw. Mont. (37)
 „ 98—17: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 918—101: 4. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 1032—119: 4. Fastenw. Donn. (37)
 „ 121—7: 4. Fastenw. Freit. (37)
 „ 1312—18: 5. Fastenw. Mont. (37)
 „ 1414—20¹: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men. 13. Juli,
 s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57)
 „ 151—15: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 171—9: 5. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 171²—14: 1. Jan. (48)
 „ 1715—19¹. 1811—14¹. 211¹. 2. 4—8: 24. Juni (51)
 „ 181—10¹: 25. März (50)
 „ 181—1930: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 „ 1820—33: 5. Fastenw. Donn. (37)

Gen. 21^{1†}. 2. 4—8: s. Gen. 17¹⁵—19¹ etc.

- „ 22¹⁽²⁾—18¹⁹: 5. Fastenw. Freit. (38); Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karw. Donn. (64); Jerus. Karsamst. (65); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)
- „ 27¹—41¹: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
- „ 28¹⁰—17: 8. Sept. (46); 2. Febr. (49); 15. Aug. (51); 25. März (58)
- „ 28¹⁰—22: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
- „ 31³—16: 6. Fastenw. Dienst. (38)
- „ 32¹²—10¹: Epiphan. (33)
- „ 32¹²—30: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
- „ 43²⁶—31¹. 45¹—16: 6. Fastenw. Mittw. (38)
- „ 46¹—7: 6. Fastenw. Donn. (38)
- „ 49¹—2. 8—12: Palmsonnt. (38)
- „ 49¹—12: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)
- „ 49³³—50: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)

Exod. Anfang frei nacherzählt: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68)

- „ 1¹—20: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
- „ 1¹—2¹⁰: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)
- „ 2⁵—10: Epiphan. (33); Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
- „ 2¹¹—20: Kopt. 2. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 2¹¹—22: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.]); Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 2²³—3¹⁵: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 3¹²—8¹: 25. März (50); 26. März (58)
- „ 3⁶—14: Kopt. 2. Fastenw. Mont. (68)
- „ 3¹⁶—22: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 4¹—21: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 4¹⁹—6¹³: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 4²¹—5³: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 7¹⁴—8¹⁸: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
- „ 8²⁰—9⁹: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
- „ 8(von wo an?)—9³⁵: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
- „ 10. 11: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
- „ 12¹—11: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- „ 12¹—24: Jerus. Karsamst. (65)
- „ 12⁵¹—13³¹. 13¹⁰—12¹. 14—16¹; Exzerpt aus Lev. 12; Num. 8¹⁶¹; Exzerpt aus Num. 3¹²—13: 2. Febr. (49. 58)
- „ 13²⁰—15¹⁽¹⁾: Karsamst. (40)
- „ 13²⁰—15¹⁹: Karsamst. (55. 65 [Jerus.])
- „ 14¹⁵—18. 21—23. 27—29¹: Epiphan. (33)
- „ 14²⁴—15²¹ (22): Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)
- „ 15²²—16¹¹: Epiphan. (33); 14. Sept. (46)
- „ 19¹⁰—18¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)
- „ 19¹⁰—19: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
- „ 24¹²—18: 6. Aug. (51)
- „ 25¹. 8—21: 11. Okt. (47)
- „ 30²²—33: Jerus. Karw. Donn. (65)
- „ 33¹¹—23: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
- „ 33¹¹—23. 34⁴²—6. 8: 6. Aug. (51)
- „ 40¹—3. 4†. 5. 7. 9. 14. 28—29: 21. Nov. (48)

- Lev. 12 Exzerpt: s. Exod. 12⁵¹—13³¹ etc.
- „ 26³—5. 7²—8¹. 9—12. 14—22¹. 33². 23²—24¹ (vielfach gekürzt): 1. Sept. (46. 57)
- Num. 3 12—13 Exzerpt und 8 16¹: s. Exod. 12 51—13 31 etc.
- „ 11 16—17. 24²—29: Pfingsten (45)
- „ 24 2²—3¹. 5—9. 17²—18: Weihn. (32)
- Deut. 18—11. 15—17¹: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)
- „ 5 15—22: Kopt. 2. Fastenw. Donn. (68)
- „ 6 3²—7 26: Kopt. 1. Fastenw. Freit. (68)
- „ 6 4—7 10: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
- „ 7 11—8 1: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
- „ 8 1—9 4: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
- „ 8 11—9 10: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
- „ 9 7—10 11: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
- „ 9 11—24: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
- „ 10 1—15: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
- „ 10 12—11 28: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
- „ 10 14—18. 20—21: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)
- „ 11 10—25: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
- „ 11 29—12 24: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
- „ 12 28—14 3: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
- Ios. 1 1—9: Jerus. Karsamst. (65)
- „ 3 7—8. 15—17: Epiphan. (33)
- „ 5 10—15: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- „ 5 13—15: 8. Nov. (47)
- Iud. 6 2¹. 7¹. 11—24¹: 8. Nov. (47)
- „ 6 36—40: Epiphan. (33)
- „ 13 2—5¹. 6¹. 7—8. 13—14¹. 17—18. 21¹: 24. Juni (51)
- Reg. I 1 1—23: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
- „ 1 23—2 26: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
- „ 3 21—4 18: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
- „ 6 18—7 2: Jerus. 2. Juli (67)
- „ 16 1—13¹: Jerus. Karw. Donn. (65)
- „ 17 16—54. 18 6—9: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
- „ 23 26—24: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
- II 5 1—10: Jerus. 25. Dez. (67)
- „ 6 12—19: Jerus. 2. Juli (67)
- III 6 20—31: 11. Okt. (47)
- „ 8 1—7. 9¹. 10—11: 21. Nov. (48)
- „ 8 22—23¹. 27²—30: 13. Sept. (46); 21. Mai (58)
- „ 17 1—7: 20. Juli (58)
- „ 17 1—24: 20. Juli (51)
- „ 17 2—24: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
- „ 17 8—24: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
- „ 18 1. 17—27¹. 29—36. 37²—40. 41¹. 44². 42². 45². 19 1¹. 2¹. 3—4¹. 5—10. 15¹. 16²:
20. Juli (51)

Reg. III 18³⁰—36. 37²—39: Epiphan. (33)

„ „ 18⁴¹—42. 45. 19¹¹. 2—4¹. 5—8: 20. Juli (58)

„ „ 19³²—4¹. 5—9¹. 11—13¹. 15¹. 16²: 6. Aug. (51)

„ „ 19^{19†}. 20¹. 21². IV 21—2. 7—14: 20. Juli (51)

„ IV 21—22: Jerus. Karsamst. (65)

„ „ 22. 6²—14: 20. Jnli (58)

„ „ 26—14: Epiphan. (33)

„ „ 219—22: Epiphan. (33)

„ „ 48—25¹: Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69)

„ „ 48—37: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])

„ „ 59—14: Epiphan. (33)

„ „ 13¹⁴—21: Jerus. 14. Juni (66)

Prov. 11—9: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.)

„ 11—20: 1. Fastenw. Mont. (34); Jerus. Karw. Mont. (64)

„ 12—33: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)

„ 110—19: Jerus. Karw. Mittw. (64)

„ 120—33: 1. Fastenw. Dienst. (35); Jerus. Karw. Mont. (64); Kopt. 3. Fastenw. Mont. (68)

„ 21—15: Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68)

„ 21—21⁽¹⁾: 1. Fastenw. Mittw. (35)

„ 21—22: 1. Fastenw. Mittw. (55)

„ 21—310: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)

„ 213—21: Jerus. Karw. Dienst. (64)

„ 216²—34: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (63)

„ 31—18: 1. Fastenw. Donn. (35)

„ 35—18: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)

„ 311—18: 14. Sept. (46)

„ 311—413: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)

„ 313—14. 15†. 16a: s. Prov. 107¹ etc.

„ 319—34: 1. Fastenw. Freit. (35); 13. Sept. (46)

„ 319—49: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (68)

„ 327—34: Jerus. Karw. Mittw. (64)

„ 334²⁻¹: s. Prov. 292¹ etc.

„ 334—422: 2. Fastenw. Mont. (35)

„ 410—22¹: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69)

„ 51—15: 2. Fastenw. Dienst. (35)

„ 515—63¹: 2. Fastenw. Mittw. (35)

„ 63—20: 2. Fastenw. Donn. (36)

„ 620—71a: 2. Fastenw. Freit. (36)

„ 81—11: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69)

„ 81—21: 3. Fastenw. Mont. (36)

„ 86¹. 34†. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5—9: s. Prov. 107¹ etc.

„ 812—21¹: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69)

„ 817†: s. Prov. 1031¹ etc.

„ 822—30: 1. Jan. (48); 25. März (50); 26. März (58)

„ 832—911: 3. Fastenw. Dienst. (36)

„ 91—11: Mittpfingsten (44); 8. Sept. (46); 13. Sept. (46); 2. Febr. (49);
25. März (50. 58); 15. Aug. (51); Jerus. Karw. Dienst. (64)

„ 912—18c: 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)

- Prov. 10¹—16: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
- „ 10¹—22: 3. Fastenw. Donn. (36)
- „ 107¹. 6¹. 313—14. 15¹. 16^a. 86¹. 34¹. 35. 4. 12¹. 14. 17. 5—9. 2221¹. 19¹. 154²: 13. Nov. (48); 27. Jan. (49); 6. Dez., 25. Jan. (57)
- „ 1017—31: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
- „ 1031—1112: 3. Fastenw. Fr. (36); 6. Dez. (57)
- „ 1031¹. 32¹. 112². 4². 7¹. 19¹. 132¹ (vgl. Os. 1012). 9¹. 817¹. 152¹. 1433¹. 2211¹. Eccl. 81¹. Sap. 613. 12². 14¹. 15²—16¹. 730². 822². 1. 3²—4. 7²—8. 9¹. 17¹. 18¹. 821²—93¹. 94—5¹. 10. 11². 14: 13. Nov., 1. Jan., 25. Jan. (48); 27. Jan. (57)
- „ 1032—1113¹: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
- „ 112². 4². 7¹. 19¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- „ 1113²—26: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
- „ 1119—126: 4. Fastenw. Mont. (37)
- „ 1127—1211¹: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
- „ 128—22: 4. Fastenw. Dienst. (37)
- „ 1223—139^a: 4. Fastenw. Mittw. (37)
- „ 132¹. 9¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- „ 1319—146: 4. Fastenw. Donn. (37)
- „ 1415—26: 4. Fastenw. Freit. (37)
- „ 1427—154: 5. Fastenw. Mont. (37)
- „ 1433¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- „ 152¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- „ 154²: s. Prov. 107¹ etc.
- „ 157—19: 5. Fastenw. Dienst. (37)
- „ 1520—169: 5. Fastenw. Mittw. (37, vgl. 55)
- „ 1617²—33: 5. Fastenw. Donn. (37)
- „ 1617²—1717¹: 5. Fastenw. Donn. (55)
- „ 1717²—185: 5. Fastenw. Freit. (38)
- „ 1913—22: 6. Fastenw. Mont. (38)
- „ 213—21: 6. Fastenw. Dienst. (38)
- „ 2123—224: 6. Fastenw. Mittw. (38)
- „ 2211¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- „ 2221¹. 19¹: s. Prov. 107¹ etc.
- „ 2315—245: 6. Fastenw. Donn. (38)
- „ 2476—77. 2928—49 (zusammen = hebr. 318—31): 6. Fastenw. Freit. (38)
- „ 292¹. Sap. 41². 14¹. 611. 17¹. 18¹. 21². 22¹. 715². 16¹. 22¹. 26¹. 27². 29. 109. 10¹. 12. 730². 18². 21¹. 10—11¹. 12¹. 13—16¹. 17. 19—21. 22¹. 23¹. 1613¹. Sir. 211². Sap. 168². Sir. 211¹. Prov. 334²: 13. Nov. (48); 27. Jan. (49); 29. Aug. (52)
- Eccl. 81¹: s. Prov. 1031¹ etc.
- Cant. 12—4¹: Jerus. Karw. Donn. (65)
- Iob 11—12: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
- „ 113—22: Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
- „ 21—10: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.])
- „ 62—713: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
- „ 92—102: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
- „ 11: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
- „ 12—136: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)

- Iob 12—14: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 15: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
 „ 16²(1)—17: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
 „ 18: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 19: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 19²—26: Kopt. 2. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 19²—29: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 20: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
 „ 21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
 „ 22: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
 „ 23. 24: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 25. 26: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 32²—16: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
 „ 36. 37: Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)
 „ 38¹—21¹: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 38¹—28: Jerus. Karsamst. (65)
 „ 38¹—36: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
 „ 38¹²—21. 42¹—5: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
 „ 38²—39: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 38³⁷—39³⁰: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 39³¹—41: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 42¹—5: s. Iob 38¹²—21 etc.
 „ 42¹—6: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
 „ 42⁷—17: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
 „ 42¹²—17^c: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
 Sap. 1⁸. 2¹. 10—11¹. 12⁷. 13—16¹. 17. 19—21. 22⁷. 23⁷: s. Prov. 29²¹ etc.
 „ 31—9: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 26. Okt. (57); 5. Dez., 11., 17., 20., 30. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 41². 14¹: s. Prov. 29²¹ etc.
 „ 47—15: 1. Sept. (46); 25. Jan. (48); 5., 6. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57); 25. Juli (58)
 „ 47. 16¹. 17¹. 19²—57: 27. Jan. (49); 29. Aug. (52. 59)
 „ 51⁵—63¹: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 5. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 61¹. 17¹. 18⁷. 21². 22⁷: s. Prov. 29²¹ etc.
 „ 61⁸. 12². 14¹. 15²—16¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 71⁵. 16⁷. 22¹. 26⁷. 27². 29... 30²: s. Prov. 29²¹ etc.
 „ 730². 82²—1. 3²—4. 7²—8. 9⁷. 17⁷. 18⁷. 821²—93¹. 94—5¹. 10. 11². 14: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 109. 10⁷. 12: s. Prov. 29²¹ etc.
 „ 1613¹... 8²: s. Prov. 29²¹ etc.
 Sir. 211²... 11¹: s. Prov. 29²¹ etc.
 Os. 41—6¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 513³—63: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 Am. 89—12: Jerus. Karw. Freit. (65)
 Mich. 41—7: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
 „ 42²—3¹. 5. 62—5¹. 8. 54⁷: Mittpfingsten (44)
 „ 46—7. 52—4: Weihn. (32)
 „ 52—4: Tag vor Weihn. (54)
 „ 52—s(5): Jerus. Epiphan. (61)

Mich. 54[†] und 62—5¹. 8: s. Mich. 42²—3¹ etc.

Ioel 1 14—20: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)

„ 1 14—2 11: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)

„ 2 1—11: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)

„ 2 12—20: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)

„ 2 12—26: Butterw. Mittw. (34); Kopt. 1. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 92)

„ 2 21—27: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)

„ 2 21—32: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)

„ 2 23—32¹: Pfingsten (45)

„ 2 28—32¹: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)

„ 2 28—3 8: Jerus. Pfingsten (66)

„ 3 1—8: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)

„ 3 9—21: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)

„ 3 12—21: Butterw. Mittw. (34)

Ion. (ganz): Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)

Ion. (ganz) in 3 Abschnitten (1 1—2 1. 2 2—11. 3—4): Kopt. Ninivefasten 1.—3.

Tag (68)

Soph. 3 8—15: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])

„ 3 14—19: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)

Zach. 3 7—4 9: Jerus. 27. Juni (66)

„ 8 7—13: Kopt. 1. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 92)

„ 8 7—17: Butterw. Freit. (34)

„ 8 19—23: Butterw. Freit. (34); Kopt. 1. Fastenw. Donn. (68, vgl. 92)

„ 9 9—15¹: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)

„ 9 9—16(15): Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)

„ 11 6—8. 10—14. 12 10[†]. 13 6—7. 14 6—10¹. 20¹. 21²: Karw. Freit. (39)

„ 11 10—13: Karw. Freit. (39. 55. 65 [Jerus.])

„ 11 11⁽⁹⁾—14: Jerus. Karw. Mittw. (64); Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 12 10[†]: s. Zach. 11 6—8 etc.

„ 13 4—9: Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 13 6—7: s. Zach. 11 6—8 etc.

„ 14 1¹. 4¹. 8—11: Himmelfahrt (44)

„ 14 6(5²)—11(12¹): Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 14 6—10¹. 20¹. 21²: s. Zach. 11 6—8 etc.

Mal. 3 1—3¹. 5[†]. 6. 7[†]. 12¹. 18[†]. 17[†]. 4 6. 4—5: 29. Aug. (52)

Is. 1 1—20: 1. Fastenw. Mont. (34)

„ 1 2—18: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68, vgl. 91)

„ 1 16—20: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Quadrag. Lektion für
Taufkandidaten (62)

„ 1 19—2 3¹: 1. Fastenw. Dienst. (35. 68 [Kopt.])

„ 2 2—3¹: Himmelfahrt (44)

„ 2 3²—11⁽¹⁾: 1. Fastenw. Mittw. (35. 68 [Kopt.])

„ 2 11²—21: 1. Fastenw. Donn. (35. 68 [Kopt.])

„ 3 1—14¹: 1. Fastenw. Freit. (35. 68 [Kopt.])

„ 3 9⁽⁹⁾—15: Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 4 2—5 7¹: 2. Fastenw. Mont. (35. 68 [Kopt.])

„ 5 1—7: Jerus. Karw. Mont. (64)

„ 5 7⁽⁹⁾—16: 2. Fastenw. Dienst. (35. 68 [Kopt.])

„ 5 16(17)—25: 2. Fastenw. Mittw. (35. 68 [Kopt.])

- Is. 61—10: Jerus. 6. Juli (67)
- „ 61—12: 2. Fastenw. Donn. (36. 68 [Kopt.]); 2. Febr. (58)
- „ 71—14¹: 2. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
- „ 710—15: Jerus. 15. Aug. (67)
- „ 710—18(16): Jerus. Epiphan. (61)
- „ 710—16¹. 81—4. 8²—10: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
- „ 711—810: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
- „ 88—11: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 813—97: 3. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
- „ 95—7: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 96—7: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
- „ 99—104: 3. Fastenw. Dienst. (36); Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 91 Anm. 1)
- „ 1012—20(21): 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
- „ 111—9: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 111—10: Weihn. (32)
- „ 1110—13¹. 16²—122: 3. Fastenw. Donn. (36)
- „ 1110—122: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
- „ 121—6: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 123—4: s. Is. 551 etc.
- „ 123—6: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
- „ 126: s. Is. 351² etc.
- „ 132—13: 3. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
- „ 147—20¹: 8. Nov. (57)
- „ 1424—32: 4. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
- „ 191. 3¹. 4⁷. 5. 12. 16. 19—21: 2. Febr. (49. 58)
- „ 251—9: 4. Fastenw. Dienst. (37)
- „ 251—12: Jerus. Pfingsten (66)
- „ 251—269¹: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
- „ 269²—20: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
- „ 2621—279⁽¹⁾: 4. Fastenw. Mittw. (37. 68 [Kopt.])
- „ 2814—22: 4. Fastenw. Donn. (37. 68 [Kopt.])
- „ 2913—23: 4. Fastenw. Freit. (37)
- „ 2913—17¹. 428²—12¹: Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68, vgl. 91 Anm. 1 und 92 Anm. 1)
- „ 351—10: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Kalendae (62)
- „ 351². 2²—6⁽¹⁾. 10⁷. 9². 10¹. 10². 126: 2. Febr. (49)
- „ 354—8: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 3733—386: 5. Fastenw. Mont. (37. 68 [Kopt.])
- „ 401—8: Jerus. Kalendae (62); Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.); Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
- „ 401—2. 9—31¹: 5. Fastenw. Dienst. (37)
- „ 401—3. (4. 5⁷). 9¹. 4117²—18. 458¹. 4820²—21¹. 541: 24. Juni (51. 59 Z. 5—7); 29. Aug. (52. 59)
- „ 409—17: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63); Jerus. Karw. Dienst. (64)
- „ 409—31¹: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69)
- „ 4010—17: Jerus. Epiphan. (61)
- „ 4018—31¹: 5. Fastenw. Dienst. (37. 55)
- „ 414²—14: 5. Fastenw. Mittw. (37. 69 [Kopt.])
- „ 4117²—18: 8. Is. 401—3 etc.
- „ 421—7: Jerus. Epiphan. (61)

- Is. 42¹—8: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
 „ 42⁵—10: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 42⁵—16: 5. Fastenw. Donn. (37)
 „ 42⁸—12¹: s. Is. 29¹³—17¹ etc.
 „ 42¹⁷—43¹⁴: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
 „ 43⁹—14¹: Sonnt. nach Pfingsten (45); 23. April, 27. Juli (58)
 „ 43¹⁰—21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
 „ 43¹⁵—21: Jerus. Kalendae (62)
 „ 43²²—44⁸: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 44²—7: Jerus. Kalendae (62)
 „ 44²¹—28: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69, vgl. 92)
 „ 45¹—10: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 92)
 „ 45¹—13: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 45⁸¹: s. Is. 40¹—3 etc.
 „ 45¹¹—18¹ (17): 5. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 „ 45¹⁷—25: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 45¹⁸—25: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 92)
 „ 46³—47⁴: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
 „ 48¹⁷—49⁴: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69, vgl. 91 f.)
 „ 48²⁰—21¹: s. Is. 40¹—3 etc.
 „ 49⁶—10¹: 6. Fastenw. Dienst. (38); Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 91 f.)
 „ 49⁸—15: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
 „ 50⁴—9⁽¹⁾: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 50⁴—11: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)
 „ 52¹³—53: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 52¹³—54¹: Karw. Freit. (39. 55. 65 [Jerus.; ohne 54¹])
 „ 53: Jerus. Karw. Freit. (65 Anm. 1)
 „ 53—54⁵: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 54¹: s. Is. 40¹—3 etc.
 „ 54⁹—10¹. 11²—15: 11. Mai (50)
 „ 55¹. 12³—4. 55²—3¹. 6²—13: Mittpfingsten (44)
 „ 55¹—13: Epiphan. (33)
 „ 58¹—11¹: 6. Fastenw. Mittw. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 91 f.)
 „ 60¹—13 (22): Jerus. Karsamst. (65)
 „ 60¹—16: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 21. Mai (58)
 „ 60¹¹—16: 14. Sept. (46)
 „ 61¹—6 (11): Jerus. Karw. Donn. (65)
 „ 61¹—10¹: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 1. Sept. (46. 57)
 „ 61¹⁰—62⁵: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); 11. Mai (50); 21. Mai (58)
 „ 62¹⁰—63³¹. 63⁷—9: Himmelfahrt (44)
 „ 63¹—3 (7¹, 6): Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 63¹¹—64⁵¹: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
 „ 63¹⁵—64⁵¹: 26. Okt. (47)
 „ 63¹⁵—64⁵¹. 64⁸—9: 17. März (49); 26. Okt. (57)
 „ 65⁸—16¹: 6. Fastenw. Donn. (38); Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69, vgl. 91 f.)
 „ 65¹⁸—20¹: 11. Mai (50)
 „ 66¹⁰—24: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 Jer. 11—2¹. 3²—8: Pfingstmont. (45)
 „ 11—10: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62); Jerus. 1. Mai (46)

Ier. 14—6. 9². 7². 8²: 25. Jan. (48)

„ 111—17: Pfingstmont. (45)

„ 111—23: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)

„ 21—12: 26. Okt. (47)

„ 22—12: Pfingstmont. (45)

„ 231—316: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)

„ 322—24¹. 25. 48. 53. 4². 22: 26. Okt. (47)

„ 1118—20 (21): Jerus. Karw. Freit. (65 Text und Anm. 1)

„ 1118—125¹. 129²—11¹. 14—15: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)

„ 3831—34: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karsamst. (65)

„ 3919—44: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)

„ 45: Jerus. 1. Mai (66)

Bar. 336—44: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)

Ez. 11—20: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])

„ 121—21¹: Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])

„ 23—33: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.])

„ 1820—23: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)

„ 3624—28: Pfingsten (45)

„ 371—14: Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62); Jerus. Karsamst. (65)

„ 401—2. 411¹. 16²—25¹: 11. Okt. (47)

„ 4327—444¹: 8. Sept. (46); 21. Nov. (48); 2. Febr. (49); 25. März (50. 58); 15. Aug. (51)

Dan. 231—36. 44—45: Weihn. (32)

„ 31—51 (56): Karsamst. (40, vgl. 42; 55; 65 [Jerus.])

„ 31—90: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)

„ 713—27: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)

„ 915—19: 17. März (49)

„ 10: 8. Nov. (47)

Mac. II 618—741: Jerus. 1. Aug. (67).

Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überlieferung.

Von

Lorenz Morsbach.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 1912.

Mehr als je zuvor haben die Sonette Shakespeare's in den letzten fünfzig Jahren die Welt in Aufregung versetzt. Ernste Forscher, bedeutende Dichter und müßige Dilettanten haben ihren Wert und Inhalt zu ergründen gesucht. Jeder, der die Sonette las (oft nur in Übersetzung!), glaubte ihren Sinn auf seine Weise zu verstehen. Die Worte der Berufenen verhallten in dem allgemeinen Streite, so daß sich allmählich ein Legendenkranz um Shakespeare wob, den es heute schwer ist zu zerreißen. Zumal auch unter den ernstesten Forschern manche ihre Phantasie nicht zügeln konnten und zur Verwirrung beitrugen. Die überlieferten Tatsachen traten immer mehr zurück gegen das üppige Rankwerk, das die Sonette überwucherte. Um so notwendiger erscheint es daher, wieder einmal auf die Grundlagen zurückzugehen, und die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine erneute und eingehende Kritik der Überlieferung uns sichere Anhaltspunkte für die Beurteilung der ganzen Frage geben kann. Lassen sich dann Stil und Inhalt der Sonette mit den auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen vereinigen, so würde dadurch der Beweis zur vollen Gewißheit erhoben. Die vorliegende Abhandlung soll dazu einen Beitrag liefern. Die philologische Seite des Problems steht dabei natürlich im Vordergrund.

I.

Meres¹⁾ ist bekanntlich der erste, der über Shakespeare's dramatisches Schaffen (bis 1598) und seinen Dichterruhm ausführlich

1) Über die Persönlichkeit des Mannes und seine schriftstellerische Tätigkeit s. Dictionary of National Biography. Ferner Schücking, Shakespeare im

berichtet. Er ist auch der erste, der uns von Shakespeare's Sonnetten Kunde gibt¹⁾. In dem 5. Abschnitt seiner Schrift *Palladis Tamia* 1598 steht die oft genannte Stelle: *As the soule of Euphorbus was thought to live in Pythagoras: so the sweete wittie soule of Ovid lives in mellifluous and honey-tongued Shakespeare, witnis his Venus and Adonis, his Lucrece, his sugred Sonnets among his private friends.* Wer war der Mann, der Shakespeare's Epen und Sonette mit der süßen klugen (oder geistvollen, nicht aber witzigen!) Seele des Ovid²⁾ verglich, sie als *sugred* bezeichnete und den Dichter selbst *mellifluous* und *honey-tongued* nannte? Und was bedeutet uns sein Urteil? Meres war ein akademisch gebildeter Mann, der seine theologischen und klassischen Studien in Cambridge mit Erfolg abgeschlossen und ein viel gelesenes Büchlein verfaßte, worin er stolz aber pedantisch die englischen Dichter und Schriftsteller der Zeit den berühmten Alten und Italienern gegenüberstellte. Er verteidigt die Dichtung mit Sidney gegen die Puritaner und interessiert sich auch lebhaft für das englische Theater.

Schon Puttenham, der strenge Klassizist, ließ (im *Schoolmaster*) 1570, obwohl mit starken Einschränkungen einige englische

literarischen Urteil seiner Zeit, Heidelberg 1908, S. 8 ff. und S. 104 ff. nebst der dort angeführten Literatur; Otto Diede, der Streit der Alten und Modernen in der englischen Literaturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Greifswalder Diss. 1912 S. 48 ff.

1) Viele nehmen an, auch Sidney Lee (Life of Shakesp. III. 1908 S. 88 und 354), daß Sir John Davies in seinen „*Gulling Sonnets*“ 1595 (Grosart, The Complete Poems of Sir John Davies in Early Engl. Poets. Vol. II London 1876 S. 55 ff.) auch einige der Shakespeareschen Sonette (bes. 87 und 124) mitverspottet habe, wegen der Verquickung von „*law terms*“ mit den „*affairs of the heart*“. Doch ist es mir sehr fraglich, ob Davies nebenbei auch Shakespeare hat treffen wollen (sein Hauptziel war ja Barnes' „*Zephyria*“), da sich bei Davies keine besondere Bezugnahme auf die Shakespeareschen „*legal terms*“ findet und auch eine Vergleichung der Bildersprache der Sonette Shakespeare's mit den Vorgängern grade auf dem Gebiet des Kaufmanns- und Gerichtslebens starke Anklänge und Verwandtschaft mit den älteren Sonettisten zeigt. Es lag im Geschmack der Zeit und ist kein besonderes Kennzeichen der Sonette Shakespeare's. (Vergl. Wietfeld, die Bildersprache in Shakespeare's Sonetten in Morsbach's „Studien“ Heft LIV S. 33.) Sidney Lee's Worte (S. 354) „*but Davies's phraseology suggests that he also was glancing at Shakespeare's legal Sonnets LXXXVII and CXXXIV.*“ sind daher hinfällig.

2) Daß Meres Shakespeare's Epen und Sonette gerade mit Ovid vergleicht, hat auch darin seinen Grund, daß sich in diesen Dichtungen, bes. in den Sonetten, ein starker Einfluß Ovid's zeigt, wie Sidney Lee in *Ovid and Shakespeare's Sonnets* in der *Quarterly Review* Nr. 419, CCX S. 455 ff. nachgewiesen hat. Meres hat also den Einfluß Ovid's auf die „*Sonnets*“ ohne Zweifel gleich durchschaut. Auch das läßt Meres' Urteil als nicht so unselbständig erscheinen, wie man gewollt hat.

Dichter neben den Alten gelten, und Nash 1592 (in *Pierce Penniless*) hatte Chaucer sogar den englischen Homer und Spencer den Virgil Englands genannt. Die englische Bühne vollends zog er der antiken vor. Richard Carew hatte dann einige Jahre später in *The Excellency of the English Tongue* 1595/96 (?) einer Anzahl antiker Schriftsteller gewisse moderne vergleichend gegenübergestellt (Gregory Smith, *Elizabethan Critical Essays*, Oxford 1907 II, S. 296). Aber Meres tat erst 1598 den entscheidenden Schritt, indem er in zahlreichen Beispielen solche Vergleiche folgerichtig und weitläufig durchzuführen suchte. Hatte doch die englische Literatur seit Puttenham ihr Haupt mächtig erhoben und bedeutende Kunstwerke hervorgebracht. So sehr sich Meres für die zeitgenössische Literatur, die er gut kannte, begeisterte (zu Drayton hatte er sogar ein warmes persönliches Verhältnis), so war er doch auch ein ebenso großer Bewunderer des Altertums.

Gewiß ist Meres kein kritischer Kopf, er ist auch wenig selbständig; sehr vieles hat er andern Kritikern entnommen, oft auch ohne ihre Namen zu nennen, wie es damals vielfach üblich war. Er folgt gern fremdem Urteil und auch wo es sich um die allermodernsten Schriftsteller handelt, wird er meist die öffentliche Meinung wiedergegeben haben. Darum ist man aber noch nicht berechtigt, ihm in allen Fällen jedes eigene Urteil abzusprechen. Daß er die zeitgenössische Literatur mit starkem Interesse und auch nicht ohne Verständnis verfolgte, zeigt seine Aufzählung sämtlicher Werke Shakespeare's, in der nur *Henry VI* wohl aus besonderen Gründen mit Absicht ausgelassen ist¹⁾. Auch

1) Meres, der dies im Sommer 1598 schrieb, führt 6 Komödien und 6 Tragödien an. Die Titel der Komödien lauten: *Gentlemen of Verona*, *Errors*, *Love labours lost*, *Love labours wonne*, *Midsummers night dreame*, *Merchant of Venice*. Von Tragödien nennt er: *Richard the 2.*, *Richard the 3.*, *Henry the 4.*, *King John*; *Titus Andronicus*, *Romeo and Juliet*. Wenn auch zuzugeben ist, daß „Meres in erster Linie stets den Parallelismus zu wahren sucht“, so ist doch in diesem Falle sehr zu beachten, daß er nachweislich nur *Henry VI* ausgelassen hat. Eine Schwierigkeit besteht nur darin, welches Stück er mit *Loves labours wonne* meint. Diese Bezeichnung paßt, wie längst gesagt ist, nur entweder auf die *Taming of the Shrew* oder auf *All's well that ends well*. Wer aber der Ansicht ist, und das sind wohl viele wenn nicht die meisten neueren Forscher, daß *All's well that ends well* nicht vor 1598 geschrieben ist, muß das von Meres genannte Stück mit der *Taming* gleichstellen. Trifft das zu, dann hat Meres außer *Henry VI* tatsächlich alle Dramen Shakespeare's aufgezählt, die bis 1598 (Sommer) vorhanden waren, da wir von keinem anderen Stücke außer den genannten nachweisen können, daß es vor 1598 verfaßt ist. Alle anderen sind tatsächlich später, wenn auch manche von ihnen nicht genau zu datieren sind.

hierdurch bekundet er — ganz abgesehen von dem hohen Lobe das er dem Dichter spendet — einen wie großen Anteil er gerade an diesem Dramatiker nahm. Wenn er jedoch an anderen Stellen in der Beurteilung englischer Schriftsteller starke Fehlgriffe macht, über die wir heute lächeln, so ist zu bedenken, daß nicht alles auf sein Konto zu setzen ist und daß andere damalige Kritiker und gelegentlich die besten unter ihnen von törichten und vorgefaßten Urteilen nicht frei sind. Man stand der gewaltigen Produktion der Zeit noch wenig unbefangen gegenüber und hatte obendrein auch seine besonderen Passionen. Zudem war das gebildete England in zwei Lager geteilt, die „Klassizisten“ und „Modernen“ die sich heftig befehdeten, jedoch nicht so, daß auf der Seite der Modernen nicht auch ein Teil der „Humanisten“ gestanden hätte. Viele nahmen überhaupt eine Mittelstellung ein und neigten bald mehr der einen bald der anderen Seite zu. Wie Meres, der auch hierin einen freien Blick bekundet, dachten ohne Zweifel viele klassisch Gebildete, die über den Alten den Wert der Neueren nicht übersahen. Es ging damals nicht viel anders zu als in unserer „erleuchteten“ Zeit, in der uns die Kritiker manche „Größe“ angepriesen haben, die später wieder zu den Kleinen herabgesunken ist. Auch auf diesem Gebiete heißt es historisch denken lernen und den richtigen Maßstab nicht verlieren.

Soviel ist klar, wir dürfen Meres weder überschätzen noch zu sehr herabwürdigen. Wo wir seine Urteile nicht auf ihre Quellen zurückführen können, werden wir ihm gelegentlich auch eine eigene Meinung zutrauen. Freilich in den meisten Fällen scheint er nur das Sprachrohr der öffentlichen Meinung zu sein, d. h. der Mehrheit, die aber nicht bloß aus Ungebildeten bestand und in der Wertschätzung literarischer Kunstwerke oft genug das Rechte traf, wie es sich z. B. bei der Aufnahme von Shakespeare's und Ben Jonson's Römertragödien gezeigt hat. Grade das macht uns Meres so wertvoll, daß er vielfach der Spiegel der Zeit ist. Sein Urteil über Shakespeare's Dramen stimmt nicht bloß mit den großen Bühnenerfolgen überein, die man nicht unterschätzen darf, (denn in den „galleries“ und „boxes“ der Theater saßen auch viele sehr verständige und gebildete Leute), sondern auch mit anderen Zeugnissen namhafter Kritiker. Wie Meres' Urteil über die Epen Shakespeare's nachweislich dem der Zeit entspricht, die diese Dichtungen mit Begeisterung aufgenommen hat, so werden wir auch die rühmliche Erwähnung der Sonette, die mit den Epen in eine Reihe gestellt werden, als den Wiederhall der meisten Leser

betrachten dürfen. Eine ganz besondere Färbung aber gibt dieser Wertschätzung der Sonette das bezeichnende Beiwort „sugred“.

Was man in damaliger Zeit mit den Worten „sugred“ und dem noch häufigeren „sweet“ (und ähnlichen wie „mellifluous“, „hony-tongued“ u. s. w.) gemeint hat, zeigt uns die Geschichte dieser Wörter aufs deutlichste. Schon seit Chaucer bezeichnete man damit die gewählte, verfeinerte Sprache, den eleganten Stil in Beredsamkeit und Dichtung. Die betr. Wörter haben mit dem Inhalt nichts zu tun, sondern beziehen sich nur auf die Form der Darstellung.

So sagt Chaucer im Prolog der *Clerk's Tale* v. 31 ff. (Ausg. Skeat's):

*Fraunceys Petrark, the laureat poete,
Highte this clerk, whos rethoryke sweete
Enlumined al Itaille of poetrye . . .*

Auch das Wort „*rethoryk*“ bedeutet hier wie in älterer Zeit die „*elegance or eloquence of language; eloquent speech or writing*“; v. Oxf. Dict. unter *rhetoric*.

Daß der Ausdruck „*sweet*“ dem Lateinischen entlehnt ist, zeigt eine andere Stelle in Chaucer's *Boethius* II P. I S. 24 Z. 28 ff. (Ausg. Skeat's): *Com now forth therfore the suasyoun of swetenesse rethorien* (entsprechend dem lat. Original: *adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis*).

Bei Lydgate ist an die Stelle des „*sweet*“ meist das Wort „*sugryd*“ getreten, das überhaupt ein Lieblingsbeiwort des Dichters ist. Dort heißt es: *Tullius sugryd Elloquence; his sugryd Enspyred Elloquence; Homerus with his sugeryd mouthe*. Von Calliope der Muse des epischen Gesangs wird gesagt: *that with thyne honey swete Sugryst tungenes of rethoricyens*; auch „*sugryd melodye*“. Vergl. Sieper Anm. zu 1760 der Ausg. von Lydgate's *Reson and Sensualltye* Vol. II (E. E. T. S. Extra Series LXXXIX).

Sir Philipp Sidney in *An Apologie for Poetrie* sagt: *But for the uttering sweetly and properly the conceits of the minde, which is the end of speech* (Gregory Smith, *Elisabethan Critical Essays* I S. 204).

Puttenham in der *Arte of English Poesie* 1589 spricht von den „*sweete and stately measures and stile of the Italian Poesie*, welche Wyat und Surrey in Italien bei Dante, Ariost und Petrarca gekostet hätten (S. Lee, *Eliz. Sonnets*, London 1905 S. XXIX). Derselbe sagt von der Königin Elisabeth, daß ihre Muse alle übrigen Dichter übertreffe „*for sence, sweetnesse and subtiltie, be it in Ode, Elegie, Epigram, or any other Kinde of poeme Heroick or Lyricke*“ (vgl. Diede a. a. O. S. 39.)

Barnes sagt 1593 im Sonett XLIV von Petrarca:

*That sweet Tuscan, Petrarch, which did pierce
His Laura with love sonnets*

(S. Lee a. a. O. S. LXXVII).

Der Herausgeber der Amoretti 1595 bezeichnet Spenser's Sonette als „sweet“ und conceited (S. Lee, a. a. O. S. XCII).

John Weever in seinem Epigramm auf Shakespeare 1595 nennt den Dichter „Honie-tong'd“, indem er das Lob seiner beiden Epen singt. Von „Romea“ (Romeo u. Juliet) und Richard (Rich. III) erwähnt er „their sugred tongues“, ihre süße Sprache.

Lodge in *Margarete of America* nennt die Sonette des französischen Sonettisten Philip Desportes „the sweet conceits of Ph. D.“ (S. Lee, Sonnets S. LXVI.)

Im Return from Parnassus 1602/3 heißt es von Shakespeare's Epen:

*William Shakespeare
who loves Adonis love, or Lucre's rape,
His sweeter verse contains hart robbing life ...*

(2. Szene, I. Akt.)

Sir Philipp Sidney spricht am Schluß seiner „Defence of English Poesy“ 1595 (obwohl verächtlich) von der „honeyflowing matron eloquence“, die sich in den „songs and sonnets“ der Zeitgenossen breit macht.

Auch die dramatischen Vorgänger Shakespeare's und der junge Shakespeare selbst gebrauchen „honey'd“, „sugard“ mit Vorliebe für die Rede, die die Sinne des Hörers gefangen nimmt. Auch für die Wirkung der Musik oder des Wohlklangs der Sprache finden wir die Beiwörter „sweet“, „heavenly“, „dulcet“. Vergl. Barth, das Epitheton in den Dramen des jungen Shakespeare, in Morsbachs Studien Heft LII 1914 S. 176 und 158. Weitere Belege für „sugar'd“ (darunter „sugared sonneting“ von Daniel im Return from Parnassus 1602/3) gibt Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe der Shakespeareschen Sonette 1905 S. 27 Anm. 3. Und ebendort S. 28 erwähnt er die Tatsache: „*Sucr   is similarly used in French literature of the same date*“. Doch zeigen die ältesten englischen Beispiele, daß das Modewort nicht bloß den Franzosen entlehnt ist.

Auch später noch spielen diese Worte eine Rolle in der Literatur:

Thomas Freeman in seinem George Chapman gewidmeten Gedichte 1614 sagt von diesem Dramatiker:

*And our Comedians thou out-stripest quite
And all the Hearers more then all delightest
With unaffected Stile and sweetest Straine ...*

In einem Brooke zugeschriebenen Gedichte „*The Ghost of Richard the third*“ 1614 heißt es vom Dichter (Shakespeare?):

*He that from Helicon sends many a rill
Whose nectared veines are drunke by thirstie men.*

Der junge Milton in „*L' Allegro*“ (um 1634) stellt Shakespeare mit Jonson zusammen und nennt ersteren „*sweetest Shakespeare, fancy's child*“.

Das Beiwort „*mellifluous (and hony-tongued) Shakespeare*“ das wir bei Meres zuerst lesen, wiederholt Heywood in der „*Hierarchie of the Blessed Angells*“ 1635: *Mellifluous Shakespeare whose enchanting quill Commanded mirth or passion ...* Nach dem Oxf. Dict. kommt mellifluous in diesem Sinne schon früher vor, seit dem 15. Jahrh.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, mögen genügen. Sie zeigen, daß Meres mit den „*sugred Sonnets*“ Shakespeare's und indem er zugleich im Hinblick auf den Verfasser der beiden Epen „*Venus a. Adonis*“ und „*Lucrece*“ den Dichter selbst „*mellifluous and hony-tongued Shakespeare*“ nennt, nur die sprachliche Seite „*the fine filed phrase*“ (wie es einige Zeilen später heißt) und den Wohlklang der Verse bezeichnen will. Im besonderen vielleicht auch jenen Concetti-Stil¹⁾, der mit seinen damals viel bewunderten Künsteleien tatsächlich fast sämtliche Sonette Shakespeare's durchzieht, von denen Sidney Lee (in seiner *Illustrated Biogr. of Shakesp.* S. 99) nur zwölf als frei von diesem „*sugared sentiment*“ ausnimmt. Hat sich doch selbst das erste vielgepriesene Muster der Sonettdichtung, Petrarca, in seinen „gern gesuchten Künsteleien, Wortspielen, verzwungenen Metaphern, Bildern und Antithesen vom Einfluß der Troubadours und der Schule des dolce stil nuovo nicht ganz freigehalten“ (Vossler).

Meres, der 1907 in London lebte und sehr wahrscheinlich die Zeit nach seinen Cambridger Studien bis zur Übersiedelung nach Wing in Rutland 1602 dort verweilte, hat wohl sicher auch die

1) Gewiß braucht „*sugred*“ nicht grade den Concetti-Stil zu bezeichnen, da Meres dieses Wort wie andere Schriftsteller vor und nach ihm meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht haben. Ich verzeichne noch für Meres die folgenden Stellen aus seiner „*Palladis Tamia*“: „*and as Heliodorus writ in prose his sugred invention . . .*“ (Ingleby I S. 157). Ferner: „*As Sophocles was called a Bee for the sweetnes of his tongue*“ (Ingleby I S. 158).

Meinung der Freunde Shakespeare's wiedergegeben, in deren Händen damals Shakespeare's Sonette sich befanden und durch die er Kenntnis davon erhielt. Da er mit den Verhältnissen des Dichters gewiß wohl vertraut war, für den er so große Teilnahme und Bewunderung hegte, ist es immerhin beachtenswert, daß er von den Sonetten, falls sie wirklich, wie viele meinen, sensationelle Enthüllungen enthalten, weiter nichts aussagt, als daß sie „*sugred*“ seien. Ich sage absichtlich „beachtenswert“, denn aus Meres allein läßt sich keine sichere Schlußfolgerung ziehen.

In den auf Meres (1598) folgenden Jahrzehnten finden wir über Shakespeare's Sonette bei den Schriftstellern der Zeit weder ein Urteil, noch werden sie überhaupt erwähnt, obwohl das Lob seiner beiden Epen reichlich fließt. Freilich darf man daraus noch auf keine geringere Einschätzung der Sonette gegenüber den Epen schließen, zumal die Sonette erst 1609 durch den Druck Thorpe's in weiteren Kreisen bekannt wurden¹⁾. Wie Thorpe über die Sonette dachte, hat er nicht ausgesprochen. Ob wir etwas darüber erfahren können, werde ich später bei Besprechung seiner „Widmung“ erörtern. Auch nach Thorpe hören wir in der Literatur lange nichts über die Sonette, obwohl sie bekannt genug waren, wie zahlreiche Anklänge bei späteren Dichtern zeigen (vergl. darüber Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 51 f. Über Drummond vergl. auch Schücking, Shakesp. im liter. Urk. s. Zeit 1908 S. 129 f.). Das könnte wieder darauf hinweisen, daß man in Shakespeare's Sonetten keine besonderen persönlichen Erlebnisse (wenn auch in verhüllter Form) vermutet hat. Shakespeare war damals schon

1) Es ist immerhin auffallend, daß zu Lebzeiten des Dichters 7 Ausgaben von „Venus and Adonis“, 2 von „Lucrece“ erschienen und im 17. Jahrh. von ersterem noch 7, von letzterem noch 2, während die Sonette (abgesehen von den zweien die Jaggard 1599 veröffentlichte) nur in 2 Ausgaben erschienen sind. Das scheint auf keine Volkstümlichkeit der Sonette hinzudeuten, die dem großen Publikum allerdings weniger zusagen mußten als die beiden Epen. Doch möchte ich auf obige Tatsachen kein besonderes Gewicht legen. Die Veröffentlichungen unternehmender Verleger und Drucker hingen damals von so vielerlei Umständen ab, daß es geraten scheint, in diesem besonderen Falle keine weittragenden Schlüsse zu ziehen. Auch die andere Tatsache, daß Shakespeare seine beiden Epen selbst herausgegeben und mit Widmungen versehen hat, während er bei der Veröffentlichung seiner Sonette weder beteiligt, noch (soviel wir wissen) Einspruch gegen den Druck Thorpe's 1609 erhoben hat, ist so vieldeutig und läßt so zahlreichen Vermutungen Raum, daß ich auch dieses Moment für unsere Frage unberücksichtigt lassen möchte. Es soll eben alles Hypothetische von der Untersuchung ferngehalten werden, und wo ich gelegentlich doch Vermutungen ausspreche, sind sie als solche deutlich gekennzeichnet.

ein hochberühmter Mann, für dessen Dichtung und auch Persönlichkeit man sich in weiten Kreisen lebhaft interessierte.

Erst 1640 erfahren wir durch John Benson's Neuausgabe¹⁾ der Sonette wieder einiges über sie. Und was hören wir da? Noch immer scheint man in den Sonetten nur schöne kunstvolle Gedichte zu sehen und nicht das mindeste von dem besonderen sensationellen Inhalt, den erst Spätere darin gefunden haben wollen, zu wissen. Benson sagt im Vorwort „*To the Reader*“ von den Sonetten²⁾ Shakespeare's: *I here presume (under favour) to present to your view, some excellent and sweetely composed Poems, of Master William Shakespeare in your perusal you shall finde them Seren³⁾, cleere and elegantly plaine, such gentle straines as shall recreate and not perplex your braine, no intricate or cloudy stufte to puzzle your intellect, but perfect eloquence; such as will raise your admiration to his praise: this assurance I know will not differ from your acknowledgement.*

Diese Worte, die nicht deutlicher sein könnten, besagen dreierlei: Erstens, daß die Sonette sich durch ihren hellen⁴⁾, klaren und

1) Bei Benson vermissen wir manche Sonette, die sich bei Thorpe in der Ausgabe von 1609 finden. Er bringt die Sonette auch in anderer Reihenfolge als Thorpe und gibt ihnen eigene Überschriften. Der Text stimmt auch nicht überall mit Thorpe überein. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe Thorpe's S. 54 ff. und 68 ff. Die Textgeschichte der Sonette Shakespeare's bedarf überhaupt noch einer besonderen gründlichen Untersuchung. Sidney Lee irrt, wenn er sagt, daß Benson offenbar Thorpe's Ausgabe nicht gekannt oder nicht benutzt habe. Ich habe eine Anzahl Sonette bei Benson mit den entsprechenden bei Thorpe verglichen, sowohl auf Grund des Neudrucks Benson's durch A. R. Smith (Shakespeare's Poems 1640. Alfred Russell Smith, 36 Soho Square, London 1885) wie auch einer Vergleichung mit dem Originaldruck, die ich der Güte Erik Björkman's verdanke. Bei diesem Vergleich habe ich besonders die Sonette berücksichtigt, die bei Thorpe arge Fehler enthalten. Danach habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Benson entweder die Ausgabe Thorpe's selbst oder doch genaue Abschriften aus Thorpe mindestens für gewisse Sonette benutzt und mit allen Fehlern abgedruckt hat. Eine genauere Untersuchung werde ich gelegentlich an anderem Orte geben.

2) In Benson's Ausgabe sind (abgesehen von dem appendix) auch andere Gedichte unter die Sonette gemischt, doch den Hauptbestandteil bilden 145 Sonette Shakespeare's. Obwohl Benson (wie auch John Warren, s. weiter unten) nur von „Poems“ spricht, hat er bei seinem Urteil über die Gedichte doch ohne Zweifel in *erster Linie* die große Zahl der Sonette im Auge gehabt; dasselbe gilt für Warren.

3) „*Seren*“ ist von Benson durch den Druck besonders hervorgehoben. Die übrigen Stellen sind von mir gesperrt.

4) „*seren*“ ist synonym mit „*cleere*“, bedeutet aber nicht „heiter“ im Sinne von fröhlich. Vergl. auch das Oxf. Dict. unter „*serene*“.

eleganten Stil auszeichnen, vortrefflich und „sweetely“ abgefaßt sind. Man beachte auch hier die Wiederkehr des Modeworts „sweetely“ in seiner besonderen Färbung und die Betonung der „perfect eloquence“. Zweitens besagt die Stelle ebenso deutlich, daß die Sonette dem Leser keine Rätsel aufgeben, also kein besonderer Inhalt darin verborgen liegt, über den der Leser sich den Kopf zerbrechen müßte. Drittens beruft der Herausgeber sich auf das Urteil der Leser, das sein eigenes bestätigen würde. — Nun könnte man sich allerdings darauf versteifen, daß ein simpler Verleger wie Benson¹⁾ und obendrein in so später Zeit wie 1640 von dem verborgenen Inhalt und den vielen persönlichen Anspielungen des Dichters in den Sonetten nichts mehr gewußt und nur das Bedürfnis empfunden habe die Sonette dem Publikum anzupreisen. Darauf ist aber zu erwidern, daß alle die nicht der Meinung Benson's sind, daß diese Gedichte sich in ihrer Tendenz nicht von den Liebesgedichten der Zeit besonders unterschieden, diesen Beweis erst zu erbringen haben. Indessen alle die angeblichen persönlichen Anspielungen auf bestimmte Verhältnisse des Dichters zu bestimmten Personen, die man in diesen Sonetten hat finden wollen, haben bisher vor einer sachlichen Kritik und unvoreingenommenen Interpretation des Wortlautes nicht standgehalten, auch wenn sie noch so sicher vorgetragen wurden. Dazu kommt, daß der Verleger Benson den Sonetten eigene meist farblose Überschriften gibt, die mit seiner allgemeinen Auffassung durchaus übereinstimmen²⁾, und vor allem, was Sidney Lee a. a. O. S. 55 bemerkt, daß Benson's Ausgabe in der Druckerei von Thomas Cotes hergestellt wurde, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war. Wir dürfen daher wohl auch annehmen, daß Benson's Urteil nicht bloß sein eigenes, sondern auch das des Thomas Cotes war. Auch Cotes scheint also von dem versteckten Inhalt der Sonette nichts gewußt zu haben.

Wir haben aber noch ein anderes gewichtiges Zeugnis über die Sonette Shakespeare's, aus demselben Jahre 1640, in der vorhin erwähnten Ausgabe Benson's. Es findet sich darin im Anfange ein Lobgedicht von John Warren³⁾ auf Shakespeare's „Poems“

1) Wir wissen sehr wenig von ihm; vergl. Sidney Lee in der Facsimile Ausg. der Shakesp. Sonette S. 54f.

2) Sidney Lee sagt mit Recht S. 57: „The superscriptions make it clear that Benson did not distinguish the sonnets from amatory poems of a normal type“.

3) Ein sonst unbekannter Dichter, soviel ich weiß.

(womit nur die Sonette gemeint sind, wie der Inhalt zeigt), das folgendermaßen lautet¹⁾:

Of Mr. William Shakespeare.

*What, lofty Shakespeare, art againe reviv'd?
And Virbius²⁾ like now shovv'st thy selfe twice liv'd,
Tis love that thus to thee is shovvne,
The labours his, the glory still thine owne.
These learned Poems amongst thine after-birth,
That makes thy name immortall on the earth,
Will make the learned still admire to see,
The Muses gifts so fully infus'd on thee.
Let Carping Momus barke and bite his fill,
And ignorant Daraus slight thy learned skill:
Yet those who know the worth of thy desert,
And with true judgement can discern thy Art,
Will be admirers of thy high tun'd straine,
Amongst whose number let me still remaine.*

Nun, hier hören wir wieder nur die Kunst des Dichters preisen, „these learned Poems“, die den Dichter unsterblich machen und den „learned“ Bewunderung abnötigen; deren „learned skill“ nur Ungebildete („ignorant Daraus“)³⁾ geringschätzen oder Tadler („Carping Momus“) beklaffen, während alle, die Urteilkraft besitzen („with true judgement can discern“) die Kunst („thy Art“), „the high tun'd straine“ des Dichters bewundern. Dabei ist das dreimalige „learned“ zu beachten, das die künstlerische Seite (nach unserem heutigen Geschmack das Künstliche) der Sonette noch besonders unterstreicht.

Der Wert dieser Urteile wird auch nicht durch die Tatsache entkräftet, daß in der Zeit der Renaissance der Blick der Kritiker fast immer auf die äußere Seite der Kunst (die technischen Mittel und das Stilmäßige) gerichtet war, mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Fragestellung, ob die Leistungen der Modernen denen der Alten in dieser Hinsicht entsprächen. In unserem Falle liegt die Sache so, daß es sich um Gedichte handelt, die, nach

1) Ich zitiere nach dem genauen Abdruck der Benson'schen Ausgabe von Alfred Russel Smith, London 1885.

2) Mit Anspielung auf *Virbius* bei Ovid und Vergil. Möglich auch, daß der Verf. zugleich an „*Jonsonius Virbius*“ gedacht hat, jene Sammlung von Lobgedichten auf Ben Jonson, die 1638 unter dem Titel erschien: „*Jonsonus Virbius, or the Memory of Ben Jonson, Revived by the Friends of the Muses*“. Warren's Gedicht ist natürlich 1640 zu datieren, da es, wie der Inhalt zeigt, eigens für die Ausgabe Benson's verfaßt ist.

3) Mit Bezug auf Terenz, *Andria* I, 2: *Daraus sum, non Oedipus*.

der Meinung vieler, in außergewöhnlicher Weise persönliche Enthüllungen enthalten, die doch, wenn vorhanden, auch den Zeitgenossen nicht entgangen wären, weil sie diesen Gedichten einen ganz besonderen Wert verliehen hätten. Die Worte Benson's besagen obendrein, daß er in den Sonetten Shakespeare's das grade Gegenteil davon sah; sie sind also ein positives Zeugnis, das durch seine Fassung („*no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect*“) sogar uns auf den Gedanken bringen könnte, als ob er eine andere Auslegung direkt abwehren wollte. Doch ist das letztere sicher nicht der Fall.

II.

Shakespeare's Sonette wurden im Jahre 1609 zum erstenmal von Thomas Thorpe herausgegeben. Vorher waren nur 2 Sonette durch William Jaggard 1599 veröffentlicht worden. Über die Thorpe'sche Veröffentlichung, die offenbar ohne den Verfasser hinzuzuziehen geschah (sogen. „unrechtmäßiger“ oder „Raubdruck“), die Persönlichkeiten des Verlegers und der anderen bei der Ausgabe beteiligten Personen (Drucker und Verkäufer) hat uns Sidney Lee so gründlich aufgeklärt (in der Einleitung der Facsimile-Ausgabe und *Life of W. Shakespeare* Illustr. 1908 S. 76 ff. und bes. S. 322 ff.), daß ich nicht weiter darauf einzugehen brauche. Ich setze es im folgenden als bekannt voraus. Nur die Widmung Thorpe's möchte ich einer erneuten Untersuchung unterziehen, weil sie noch immer verschieden gedeutet wird und mir Sidney Lees Erklärung und die daraus gezogenen wichtigen Schlußfolgerungen durchaus verkehrt scheinen. Es handelt sich in der Hauptsache um das Wort „begetter“ in der Widmung, dessen richtige Deutung uns erst das Verständnis der ganzen Widmung und ihrer Tragweite erschließt.

Thorpe's Widmung lautet:

TO. THE. ONLIE. BEGETTER. OF.
THESE. INSVING. SONNETS.
Mr. W. H. ALL. HAPPINESSE.
AND. THAT. ETERNITIE.
PROMISED.
BY.
OVR. EVER-LIVING. POET.
WISHETH.
THE. WELL-WISHING
ADVENTVRER. IN.
SETTING.
FORTH.
T. T.

In deutscher Übersetzung:

Dem alleinigen Erzeuger [oder Urheber; nach Sidney Lee
Verschaffer]
dieser nachfolgenden Sonette
Herrn W. H. alles Glück
und jene Ewigkeit [oder ewiges Fortleben]
verheißen
von
unserem immerlebenden Dichter
wünscht
der wohlwünschende
Unternehmer bei
der Veröffentlichung [oder Herausgabe].

Die Widmung hat in ihrer Fassung und auch in ihrem Inhalt nichts Auffallendes und entspricht den Gepflogenheiten der Zeit. Auch die Wortwahl zeigt keine Absonderlichkeiten (*adventurer* = Unternehmer und *set forth* = veröffentlichen sind geläufige Ausdrücke der damaligen Zeit; auch „*onlie begetter*“ hat Thorpe in keiner absonderlichen Bedeutung gebraucht, wie ich noch zeigen werde). Die Widmung hat nur einen leisen „euphuistischen“ (d. h. hier „gezierten“) Anflug durch *wisheth the well-wishing* bekommen¹⁾, ist aber nicht bombastisch, wie Sidney Lee sagt: „*Thorpe's dedication was couched in the bombastic language which was habitual to him*“ (Life 1908 S. 78).

Anders als S. Lee urteilt Butler (Ausgabe) S. 30: „*I leave it to the reader to say whether he can find a single uncommon word, or a single word used in an uncommon sense, or a single sign of extravagance, in a preface which errs indeed deplorably on the side of conciseness; but in no other direction.*“ Das letztere ist nicht recht verständlich. Thorpe zeigt hier keinen größeren Mangel an „*conciseness*“ als die meisten Schriftsteller der Zeit. Ähnlich spricht sich Beecher (Ausgabe) S. XXXV über den Stil der Widmung aus: „*Mr. Lee attempts to meet this and similar difficulties by deprecating Thorpe's skill in the use of language; but the examples he quotes in his interesting Appendix do not support his theory. Thorpe's words are accurately used, even to nicety, and, indeed, Mr. Lee himself owns that in another matter Thorpe showed a „literary sense“ and „a good deal*

1) Thorpe zeigt sich sonst stärker vom Euphuismus beeinflusst, ist auch oft „bombastisch“, aber nicht mehr als die meisten Schriftsteller der damaligen Zeit; man war damals auch in der Prosa wort- und bilderreicher, auch geschraubter als im heutigen England.

of dry humour". I venture to affirm that this dedication also shows a well-developed literary sense."

Aber mag man auch den Stil der Widmung so oder so im Sinne jener Zeit auffassen (auf den modernen Geschmack kommt es hier nicht an), die Hauptsache bleibt die Frage, was „begetter“ bedeutet bzw. damals bedeuten konnte. Der Herausgeber des Oxford Dictionary, der den Buchstaben B bearbeitet hat, in welchem die Worte „beget“ und „begetter“ („begetting“) abgehandelt sind, James Murray, dem mehr als irgend einem anderen eine Fülle von Belegen aus mittellenglischer und neuenglischer Zeit für diese Wörter zur Verfügung standen, hat für das Wort „begetter“ nur 2 Bedeutungen:

- 1) „*One who begets: procreator*“, mit Belegen von 1440 bis 1875.
- 2) „*fig. and transf. The agent that originates, produces, or occasions*“, mit Belegen von 1587 bis 1884 und unter diesen auch die Stelle aus der Widmung Thorpe's.

Die Wortbedeutungen für das Zeitwort „to beget“ ordnet Murray folgendermaßen:

1) Die ältere Bedeutung, im ags. und me. = „to get, to acquire (usually by effort)“¹⁾; mit fortlaufenden Belegen seit ags. Zeit bis 1393. Dann folgt für die neuere Zeit nur die Hamletstelle III, 2, 8 [die schon durch ihre völlige Vereinzelung an dieser Stelle Verdacht erregt und in der Tat auch anders zu erklären ist, wie unten gezeigt wird].

2) Die jüngere Bedeutung, die erst im Spätags. aufkommt und im me. geläufig ist: „to procreate, to generate: usually said of the father, but sometimes of both parents“ [also = erzeugen, gebären. Für das Spätags. wird kein Beleg gegeben].

3) Besondere theologische Anwendungen des Begriffs „erzeugen“.

4) „*fig. and transf: to call into being, give rise to; to produce, occasion*“; mit Belegen von 1581 bis 1845.

Die Anordnung der Bedeutungen ist durchaus zutreffend. Neben die ältere (1) tritt seit spätags. Zeit eine jüngere (2). Aus dem Begriff „erzeugen (gebären)“ (2) entstehen dann noch jüngere bildliche und übertragene Anwendungen (4, da 3 hier nicht in Frage kommt) seit dem Ende des 16. Jahrh.

1) Mätzner im „Wörterbuch zu den altenglischen [me.] Sprachproben“ gibt für *bizeten* außer „erzeugen“ (an 2ter Stelle) die Bedeutungen „gewinnen, erlangen, ergreifen“ mit zahlreichen Belegen.

Wenn wir die Hamletstelle abziehen, finden wir, daß die ältere Bedeutung im 15. Jahrh. ausgestorben ist. Nun ist das Oxford Dictionary gewiß nicht immer ausschlaggebend und erschöpfend. Allein ich werde im folgenden zeigen, daß man bisher aus dem 16. und 17. Jahrh. keine entscheidenden Belege für die ältere Bedeutung beigebracht hat. Ich bin allerdings nicht der erste und einzige, der hier gegen Sidney Lee Front macht. Das umstrittene Wort ist schon mehrfach mit Rücksicht auf die Widmung Thorpe's behandelt worden. Doch scheint mir eine neuerliche Klärung durchaus notwendig. Wegen der Literatur verweise ich auf das Athenaeum 1900, Febr. 24. (Sidney Lee), März 10. Dowden und Butler (Martin), März 17. (Sidney Lee und Ainger), März 24. (Dowden und Butler). Ferner Sidney Lee in A Life of W. Shak. Illustr. Libr. Ed. 1908 S. 330 f. und in seiner Facsimile-Ausgabe 1905 S. 37 ff. Thomas Tyler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1890 S. 13 ff. Samuel Butler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1899 S. 23 ff. H. C. Beeching, The Sonnets of Shakespeare (Ausg.), Boston and London 1904 S. XXXIV ff.

Ich ordne die für die angebliche Bedeutung „beget“ = „procure“ von Sidney Lee und anderen vorgebrachten Belege in Gruppen an, aus Gründen, die sich aus der Natur der Sache ergeben:

1) Aus der Elisabeth- und Tudor-Zeit:

Shakespeare's Lucrece v. 1004.5:

„The mightier [sc. the man], the mightier is the thing
That makes him honour'd, or begets him hate“.

Jonson's Sejanus 1605 (in der Widmung):

[This play] „hath begot itself a greater favour than he [i. e. Sejanus] lost, the love of good men“.

Jonson's Magnetic Lady 1632, Akt. I Epilog:

„Kill Paynims, wild boars, dun cows, and other monsters; beget him a reputation, and many an Emperor's daughter for his mistress.“

Shakespeare's Hamlet III, 2, 6

„In the very torrent, tempest, and, as I may say, the whirlwind of passion, you must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.“

Die Objekte zu „beget“ sind *hate, favour, reputation, temperance*, alles abstracta, kein concretum, kein Ding-Objekt. Alle obige Stellen erklären sich, wie schon Dowden gegen Sidney Lee bemerkt hat, durch die im Oxf. Dict. unter 4 von „beget“, „erzeugen“ abgeleiteten Bedeutungen. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch noch bis heute lebendig (in gehobener Sprache). Nicht nur lassen sich aus Shakespeare selbst noch ähnliche Stellen beibringen (man braucht

nur Bartlet's Concordance aufzuschlagen), sondern auch aus späterer Zeit, wie denn das Oxf. Dict. solche bis 1845 fortlaufend gibt. Hierher gehören auch die von Ainger in dem Streite um „beget“ angeführten Stellen aus Sheridan und Wordsworth: „*beget an awful attention in the audience*“ (Sheridan, *The Critic*), „*And listen till I do beget That golden time again*“ (Wordsworth, *To the Cuckoo*), die Dowden gleichfalls in demselben Sinne wie die obigen mit Recht gedeutet hat. Die Stelle bei Wordsworth erklärt er mit „*engender or reproduce (in the imagination)*.“

Butler in der Ausgabe der Sonette sagt S. 29 zu der Stelle aus Sheridan: „*He [Canon Ainger] then quotes from „The Critic“ a passage in which Mr. Puff proposes to open his piece with the firing of a morning gun. This, Mr. Puff declares, will at once „beget an awful attention in the audience.“ Canon Ainger pretends to have failed to see — for I hold it more polite to suppose he is pretending — that „beget“ in the passage just quoted is not used „in the sense of „procure“, but of „engender“. The gun will not „procure“ the required attention ab extra, and present it to the audience; it will breed the attention within them.* Es ist kein Gegenbeweis, wenn Sidney Lee darauf hinweist, daß „beget“ in damaliger Zeit auch sonst noch die ältere Bedeutung „to get, acquire, obtain, procure“ gehabt habe. Auch das werde ich weiter unten widerlegen¹⁾.

1) Das stärkste leistet sich S. Lee an anderen Stellen, indem er behauptet, daß in elisabethanischer Zeit das Präfix „be-“ beliebig vorgesetzt oder weggelassen wurde (Athenaenm 1900 S. 251 Sp. 2); oder daß die Bedeutungen „acquire“, „procure“ sich auch aus der ursprünglichen (!) Bedeutung „to bring into being“ ohne Schwierigkeit herleiten ließe (Life of W. Sh. 1908 S. 331). Ich will mit einigen Worten auf heide Punkte antworten:

Zu 1): Sidney Lee sagt a. a. O., daß das Praefix „be-“ in damaliger Zeit heliebig und z. T. nach bloßer Laune einem Zeitwort zugesetzt oder auch darin weggelassen werden könnte. Die ursprünglich verstärkende Bedeutung des „be-“ sei so sehr geschwächt und auch der Sprachgebrauch der Elisabethaner noch so wenig fest und geregelt, daß ein „beget“ auch für einfaches „get“ in der gleichen Bedeutung stehen könnte. Als Beispiele führt er aus der Literatur Belege an wie „*the eagle bedare the sun*“ (Peele), „*beducking himself in the flood*“ (Spenser), „*bescorched*“ (Stanyhurst) von der Flotte gesagt, „*time-bewasted light*“ (Shakespeare), und heruft sich noch ganz besonders auf „to become“ und „come“ sowie „belong“ und „long“, die öfter die gleiche Bedeutung haben. Sidney Lee berührt hier ein schwieriges Kapitel der englischen Sprache, dessen Geschichte trotz des Oxf. Dictionary, noch zu schreiben ist. Der Philologe weiß jedoch, daß die Setzung oder Fortlassung eines „be-“ im Zeitwort nicht der Willkür und Laune unterworfen ist, sondern auf hestimmten oft auch leichterkenntlichen physiologischen oder psychologischen Ursachen heruht. Warum aber „come“ und „become“,

In allen obigen Fällen liegt das Bild des „*Erzeugers*“ in erweiterter Anwendung zu Grunde. Das Objekt ist etwas Gefühlsmäßiges oder Geistiges, das erzeugt, hervorgebracht wird. Wer „*beget*“ hier dem einfachen „*get*“ oder anderen wie „*gain, obtain, procure*“ gleichstellt, verwischt das Bild und setzt ein anderes Bild oder bildloses Wort an seine Stelle. Wer so die Denkmäler erläutert, wird der besonderen bildlichen Anschauungsweise des Dichters nicht gerecht und fälscht sein Werk.

Doch bleibt über die Hamletstelle noch ein Wort zu sagen: Murray hat, wie oben angegeben, diese Stelle zu 1) gesetzt, also mit der Bedeutung „*to get*“, „*to acquire*“, als letzten Beleg hier. Der vorletzte ist von 1393. Mag die Lücke zwischen Hamlet und 1393 nun auch nicht so groß sein, wie es nach dem Oxf. Dict.

„*long*“ und „*belong*“ bes. in älterer Zeit öfter gleichbedeutend sind, hätte Sidney Lee schon aus dem Oxf. Dict. erfahren können. Es ergibt sich das nebst anderen Ursachen aus der besonderen Bedeutungsentwicklung dieser Wörter. Die Fälle beweisen ebensowenig wie die anderen Belege, daß „*beget*“ und „*get*“ scheinbar oft dasselbe bedeuten. „*To get children*“ hieß damals wie heute: „Kinder bekommen“, aber „*to beget children*“ „Kinder erzeugen“. Daß beides im Grunde auf dasselbe herauskommt, ändert nichts an dem Bedeutungsunterschiede dieser Wörter. Erst wenn es gelänge nachzuweisen, daß „*beget*“ damals noch „bekommen, verschaffen“ bedeutete, würde man Sidney Lee's Deutung der obigen Stellen in Erwägung ziehen müssen.

Zu 2): Während Sidney Lee zuerst behauptete, daß in Thorpe's „*begetter*“ noch die ältere Bedeutung „*to obtain, procure*“ fortlebe, erklärt er später im Life of W. Sh. 1908 S. 331, daß die genannten Bedeutungen sich auch aus der ursprünglichen Bedeutung „*to bring into being*“ leicht entwickeln konnten. Auf diese merkwürdige Erklärung ist er ohne Zweifel durch den ähnlichen Deutungsversuch von Ainger im Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1. 2 gekommen, dem aber schon Butler ebendort S. 379 Sp. 1 eine gute Abfertigung zuteil werden ließ. S. Lee's Worte lauten: „*Of the figurative meanings set in Elizabethan English on the word „begetter“, that of „inspirer“ is by no means the only one or the most common. „Beget“ was not unfrequently employed in the attenuated sense of „get“, „procure“, or „obtain“, a sense which is easily deducible from the original one of „bring into being.“* „*Mr. W. H., whom Thorpe described as „the onlie begetter of these insuing sonnets“, was in all probability, the acquirer or procurer of the manuscript, who, figuratively speaking, brought the book into being either by first placing the manuscript in Thorpe's hands or by pointing out the means by which a copy might be acquired. To assign such significance to the word „begetter“ was entirely in Thorpe's Pistol-like vein.*“ Abgesehen von dem Fehler, daß S. Lee jetzt für „*beget*“ die Bedeutung von „*bring into being*“ für die „ursprüngliche“ hält, ist der von ihm erfundene Bedeutungsübergang weder sonst nachzuweisen noch überhaupt wahrscheinlich. Ebenso aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß es in „*Thorpe's Pistol-like vein*“ gelegen habe, „*begetter*“ in einem besonderen Sinne zu gebrauchen. Die Widmung Thorpe's zeigt wenigstens keine Spur davon.

scheinen möchte, und das Wort „to beget“ noch im 15. Jahrh. in der alten Bedeutung weiter gelebt haben; es bleibt doch immerhin ein beträchtlicher Zwischenraum, und die Hamletstelle, wollte man sie in dieser Bedeutung nehmen, ganz vereinzelt. Denn wie wir noch weiter sehen werden, hat Niemand bis jetzt dafür ein Beispiel seit dem 16. Jahrh. beigebracht. Somit müssen wir die Hamletstelle anders deuten und „beget“ hier in demselben Sinne nehmen, wie in den anderen bisher besprochenen Beispielen.

Das tut auch Dowden, während die meisten Erklärer sich durch die Zusammenstellung mit „acquire“ täuschen ließen. Allerdings scheint es zunächst als sei „acquire and beget“ nur ein Begriff und als „emphasis by repetition“ (S. Lee) anzufassen, ähnlich wie „torrent“ „tempest“, die unmittelbar vorhergehen und auf die sich Sidney Lee gleichfalls beruft. Nun sind solche Paarungen synonyme Wörter ja gar nichts seltenes. Sie sind schon im Afs. häufig, finden sich im Me., besonders zahlreich bei Caxton, und bis auf den heutigen Tag. Eine besondere Gruppe bildet die seit Me. Zeit beliebte Paarung eines franz. oder lateinischen Lehnworts mit einem einheimischen Worte. Dahin würde auch unser Fall gehören. Indessen bleibt doch die Voraussetzung, daß das einheimische Wort entweder noch in seiner Bedeutung lebendig ist, oder daß die Paarung nur als „Formel“ („isoliert“) weiterlebt. Beides trifft aber für unsere Stelle nicht zu. „Beget“ hat auch sonst nicht mehr die alte Bedeutung von „acquire“ und wir haben es auch nicht mit einem formelhaft gewordenen Ausdruck zu tun, da er als solcher nicht nachzuweisen ist. Die Geschichte derartiger Paarungen von Synonymen ist noch zu schreiben. Ich habe bisher sehr viel Material gesammelt, nie aber diese Zusammenstellung von „acquire and beget“ gefunden. Übrigens kommt „acquire“ nach dem Oxf. Dict. erst seit 1435 im Englischen auf. Die Hamletstelle erklärt sich aber noch weit besser, wenn wir dem „beget“ seine damals übliche Bedeutung wahren. Dowden (Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 3) sagt darüber: „I do not think that Shakespeare meant „acquire and get“. He may have meant „acquire“ which comes from training, and „beget“ which comes from artistic impulse; or acquire may refer to the actor, and „beget“ (call into being) may refer to the audience; or „acquire“ may mean have in possession, and „beget“ produce in speech and action. Es ist immer mißlich und eine Schwäche des Erklärers, drei verschiedene Bedeutungen als möglich und gleichwertig hinzustellen. Von den drei Erklärungen Dowden's ist nur die erste möglich, denn beide Wörter können sich dem Zusammenhange nach nur auf den Schauspieler beziehen

(nicht aber im zweiten Wort auf die „audience“), da der Dichter nur dem Schauspieler eine Lehre gibt, wie er spielen soll, wobei die Wirkung auf die Zuhörerschaft zunächst nicht in Frage kommt. Andererseits kann „acquire“ nicht „besitzen“ („have in possession“) heißen (was es überhaupt nicht bedeutet), da Hamlet dem Schauspieler die Weisung doch nur unter der Voraussetzung gibt, daß er die Fähigkeit des Maßhaltens doch vielleicht nicht ganz besitzt und sich im Sturm der Leidenschaft hinreißen lassen könnte. Nur die erste Deutung Dowdens ist zutreffend. „Acquire“ ist etwas, das man sich erwirbt, hier durch Übung, bezeichnet also die handwerksmäßige Seite der Kunst, jedoch „beget“ ist die schöpferische Tat des Künstlers, welche ein Maßhalten hervorbringt, das der Leidenschaft „smoothness“¹⁾ gibt; also gleichsam ein künstlerischer Zeugungsakt.

Übrigens ist noch gegen Sidney Lee zu sagen, daß „torrent“ nicht dasselbe wie „tempest“ ist (sie sind auch nicht durch „and“ verbunden); es sind zwei verschiedene Bilder, von denen das zweite eine Steigerung bedeutet. Der „whirlwind“ ist die gefährlichste Begleiterscheinung des „tempest“, die dem Schauspieler besonders verhängnisvoll werden kann²⁾.

2) Außer den unter 1) besprochenen Belegen führt Sidney Lee noch einen an, der für sich allein steht. Das Objekt zu „beget“ ist hier ein persönliches. Die Stelle steht in Shakespeare's Taming of the Shrew I, 1, 43 f.:

1) Das Oxf. Dict. erklärt „smoothness“ falsch, indem es das Wort auf den Vortrag des Schauspielers bezieht, während es sich in dem betr. Satze nur um das Spiel, die Bewegungen handelt.

2) Auch Butler in der Ausgabe S. 27 spricht sich gegen die Auffassung des Oxford Dict. und Sidney Lee's aus: „Murray gives „to get, to acquire“ as the primary meaning of the word, but the only use of „beget“ in this sense which he adduces within a couple of hundred years of Shakespeare's time, is one from Shakespeare himself, to wit „You must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.“ Surely, however, Shakespeare meant „You must acquire temperance, aye, and so assimilate it that you may beget it in your speech, and give smoothness to the very torrent of your passion.“ It is inconceivable that he should have intended his „beget“ in this passage to have no further significance than that of the word that he had just used — as though he had written „You must acquire and acquire a temperance“ etc. Dagegen Herman Conrad's Erklärung in seiner Hamlet-Ausgabe Berlin 1905 S. 83 ist ungenau und hält sich zu wenig an den Wortlaut: „ihr müßt euch erwerben (als Kraft) und erzeugen (als Erscheinung), also zeigen eine Mäßigung, die der Leidenschaft Glätte gibt, d. h. die Leidenschaft soll sich nicht in wüsten Ausbrüchen zeigen, sondern auf glattem Wege bis zum Gipfel [!] emporsteigen.“

*We could at once put us in readiness,
And take a lodging fit to entertain
Such friends as Time in Padua shall beget.*

Sidney Lee (Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1) sagt zu der Stelle: „Prof. Dowden will no doubt detect a figurative Presentation of Time in the unseemly guise of a „procreator“ of „friends“ for Lucentio. Simpler-minded readers will perceive that Lucentio colloquially uses „beget“ in its primary sense, and that it is in his mouth a synonym for „procure“. Dagegen ist zu sagen, daß „beget“ zu Shakespeare's Zeit niemals „colloquially“, „procure“ bedeutet hat und daß nichts im Wege steht, „Time“ hier persönlich zu fassen, da Shakespeare grade diesen abstrakten Begriff (wie z. B. auch schon die Vorgänger und Zeitgenossen) gern und häufig personifiziert, wie ein Blick in Bartlet's Concordance sofort zeigt. Auch die Sonette Shakespeare's enthalten schöne Belege, die Wietfeld a. a. O. S. 53 zusammengestellt hat. Vergl. dort auch S. 17. Da „beget“ nicht = „get“ ist, muß diese Personifikation auch an unserer Stelle angenommen werden, eine Erklärung, die zu Shakespeare's reich entwickelter Bildersprache vortrefflich paßt und nur dem modernen „simple-minded reader“ unpassend erscheint.

3) Den letzten Beleg, den Sidney Lee für „to beget“ = „procure“ ins Feld führt, entnimmt er Decker's Satiromastix 1602 (jetzt Ausg. v. Penniman in Belles Lettres Series S. 343): „if I fall sensomely upon the widow, I have some cossens Garman at Court, shall beget you the reversion of the Master of the King's Revels“. Dowden (im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2) findet mit Recht hier eine Zote, doch nicht den ausschließlichen Grund, der den Ausdruck „beget“ veranlaßt hat. Das ganze Stück ist überhaupt voller Zoten; der Sinn ist: Wenn ich die Witwe kriege (eheliche), bekomme ich Verwandte am Hofe, die euch die Anwartschaft auf den Posten eines Master of the R. erwirken werden. Die Anwartschaft wird gleichsam als ein „Erzeugnis“ seiner Ehe mit der Witwe hingestellt. Es ist zur Erklärung der Stelle nicht nötig, mit Dowden darauf hinzuweisen, daß Sir Vaughan als Welshman schlechtes Englisch spricht und viele Wörter in seinem Munde verdreht. Die Beispiele, die er anführt, sind anderer Art als „beget“. Übrigens könnte man auch hier die Bedeutung „erwirken“ ungezwungen aus „erzeugen“ ableiten. Somit ist auch diese Beweisstelle Sidney Lee's hinfällig.

Das Ergebnis unserer Erörterung über „beget“ und „begetter“ läßt sich daher kurz so zusammenfassen:

1) An keiner der bisher beigebrachten Stellen (auch das Oxford

Dict. hat keine) hat „beget“ noch die ältere Bedeutung „to get, to acquire“, da diese Bedeutung schon im 15. Jahrhundert ausgestorben ist.

2) In allen von Sidney Lee angeführten Belegen (die sich noch vermehren lassen) hat „beget“ die jüngere Bedeutung „erzeugen“, die bis heute nicht bloß den menschlichen Zeugungsakt bezeichnet (gelegentlich auch das Gebären), sondern seit dem 16. Jahrh. auch auf andere Verhältnisse übertragen wird.

3) Niemals findet sich zu „beget“ mit der Bedeutung „to get“, „to acquire“ ein sachliches Objekt, ein Ding; also etwa *to beget a book*, so daß man hätte sagen können: *to beget Shakespeare's sonnets* im Sinne von Sh's Sonette bekommen oder sich verschaffen¹⁾.

4) Das subst. „begetter“ ist gleichfalls nur in der jüngeren Bedeutung im eigentlichen und seit dem 16. Jahrh. auch im übertragenen Sinne wie das Zeitwort „beget“ im Gebrauch. Das Oxf. Dict. hat daher auch „begetter“ in Thorpe's Widmung so gefaßt: „the agent that originates, produces, or occasions²⁾“.

Schließlich beruft sich Sidney Lee auch auf die älteren Wörterbücher des 17. Jahrh.: Cotgrave 1611, Skinner 1671, Coles 1677, Robertson 1681, Sewel 1691. Demgegenüber hat schon Dowden im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2 gezeigt, daß Cotgrave „beget“ und „procure“ nicht gleichstellt, sondern beide unterscheidet, und daß Skinner „beget“ nur durch lat. „gignere“ wiedergibt. Dagegen Coles enthält die Angabe:

„beget gigno“

„beget (procure) concilio pario“.

Ähnlich findet sich bei Robertson, aber ausführlicher: „Beget or Procure“ mit zahlreichen Redensarten wie „to beget, pro-

1) Wohl aber findet sich „beget“ im Sinne von „erzeugen“ einmal auf Sonette bezogen im Widmungssonett Daniel's an die Gräfin Pembroke. Der Dichter bittet die Gräfin seine Sonette gleichsam als ihre eigenen zu betrachten, als ein *Erzeugnis* ihrer Hand, als von ihr selbst verfaßt (sie war selbst Dichterin): „begotten by thy hand and my desire“, was Sidney Lee (Facsimile-Ausgabe S. 39 Anm.) selber zugibt. Daß aber „begotten“ hier „erzeugt“ (S. Lee sagt „produced by oder born of“) bedeutet und selbstverständlich nicht „inspired“ wie S. Lee mit Recht betont, hat für unsere Frage keine Bedeutung. Das Verhältnis des Erzeugers (im übertragenen Sinne) zum Erzeugten kann eben sehr verschieden sein.

2) Auch das Partizipial-Adjektiv „begetting“ (seit 1597) hat nur die Bedeutung: „producing, creative, chiefly in comb. as spring-begetting, life-begetting etc.“ Desgleichen das Verbalsubst. „begetting“ (1300 bis 1765) laut Oxf. Dict. „The action or process of generating or producing; generation; also the result of the action, progeny.“

cure, or make friendship“, „*to beget or procure men's favour*“, „*to beget or procure credit, to beget or procure peace*“ „*to beget or procure sleep*“. Und in gleicher Weise gibt Sewel in seinem Englisch-holländischen Wörterbuch „*beget*“, „*begetter*“, „*begetting*“ durch holländische Wörter wieder, welche sowohl „*bred*“, „*bring forth*“, als „*obtain, get, acquire*“ bedeuten. Diese Angaben beweisen jedoch keineswegs, daß „*beget*“, „*begetter*“ („*begetting*“) mit „*obtain, get, acquire*“ identisch oder synonym sind, sondern daß diese Wörter gegebenen Falls auch durch ähnliche (oft gar nicht synonyme) Wörter und Wendungen teils in englischer teils in fremder Sprache wiedergegeben werden können. Das hat Dowden schon an Cotgrave richtig gezeigt. Man beachte auch die obigen Beispiele von Robertson. Weil man „*beget friendship*“, durch *procure, make friendship* umschreiben kann, darum ist „*beget*“ doch noch nicht gleichbedeutend mit „*procure*“ und „*make*“. Genau dasselbe tun auch unsere Wörterbücher bis auf den heutigen Tag, indem sie beispielsweise für englisches „*mind*“ unter anderem auch die Bedeutungen „*Kopf*“, „*Lust*“ bringen (s. Schröer's „Englisch-deutsches Wörterbuch“), weil das englische „*to follow one's mind*“ mit „*seinem Kopf folgen*“, oder „*I have a mind*“ mit „*ich habe Lust*“ im Deutschen wiedergegeben wird. Danach wären Wörter wie „*Kopf*“ und „*Lust*“ Synonyma. Das Gesagte gilt auch für die „Englisch-Englischen“ Wörterbücher, die ein besonderes Wort in einem bestimmten Zusammenhang durch ein anderes Wort wiedergeben, das in anderer Wortverbindung einen gleichen oder ähnlichen Sinn gibt¹⁾.

Damit ist auch der letzte Einwand Sidney Lee's aus dem Wege geräumt und die Bedeutung des „*begetter*“ in Thorpe's Widmung völlig sichergestellt.

Torpe widmet also nicht die Sonette „*Mr. W. H.*“, weil er sie ihm „verschafft“ hat, sondern weil er gleichsam ihr geistiger Vater ist. Das Wort „*begetter*“ könnte an sich natürlich auch den Dichter selbst bezeichnen, den Erzeuger, den Verfasser der Sonette. Wer aber auf dem Titelblatt „*Shakespeare's Sonnets*“ gelesen hatte, konnte nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich bei „*begetter*“ nicht um den Verfasser, den Dichter handelt, sondern um eine andere Persönlichkeit, was auch die folgenden Worte der

1) Man beachte übrigens was Dowden Athen. 1900 S. 315 Sp. 3 sagt: „*I have looked into Elisabethan dictionaries — Cooper, Rider, Baret, Minshew, Florio, Cotgrave, and others — in all of which I have found examples, either as English head-word or under corresponding foreign words, of „beget“, but up to the present I have failed to find it used anywhere in the sense for „acquire*“.

Widmung Thorpe's noch verdeutlichen: „*promised by our ever-living poet*“. Faßt man „*begetter*“ in diesem einzig möglichen Sinne, so wird auch das Beiwort „*onlie*“ durchaus verständlich. Sidney Lee hat richtig gefühlt²⁾, daß „*onlie*“ als Beiwort zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ überflüssig ist, meint aber, daß Thorpe, der auch sonst einen exzentrischen Stil schreibe, in Erinnerung an das biblische „*only begotten*“ (das doch aber dort einen anderen Sinn hat als S. Lee Thorpe znweist) in einer Laune „*onlie*“ hinzugefügt habe. Ich habe schon früher ausgeführt, daß Thorpe in seiner Widmung weder irgend ein auffälliges oder dunkles Wort hat, noch überhaupt einen übertriebenen oder verdrehten Stil schreibt, Ist „*begetter*“ der geistige Vater der Sonette, der in irgend einer Weise, die sich bei dem Mangel der Überlieferung unserer Kenntnis entzieht, dem Dichter den Anlaß zur Abfassung der Sonette gegeben hat, so erscheint „*onlie*“ nicht als überflüssig und kann nur bedeuten, daß der „*onlie begetter*“ der alleinige Urheber und geistige Vater der Sonette ist, daß die Sonette also ihm allein ihren Ursprung verdanken. Der Ton der Widmung ist durchaus ernst und angemessen, und wir haben nicht den geringsten Grund das Wort „*begetter*“ nicht in seinem vollen Sinne zu nehmen. Auch muß die Persönlichkeit des „W. H.“ mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein, da Thorpe ihm die Ausgabe widmet, ihn den „*alleinigen*“ Urheber nennt und ihm dieselbe Ewigkeit verspricht, die auch der Dichter dem schönen Freunde

1) Athenaeum 1900 S. 250 Sp. 3 Anm.: „*Thorpe disclosed his characteristic whimsically in giving the word „begetter“ the supererogatory epithet „onlie“, which was due to a capricious reminiscence of the Scriptural expression „only begotten“.* (Cf. the notices I have given of Thorpe's excentric literary style in the „*Life of Shakespeare*“, Appendix VI). Butler in der Ausgabe S. 29 hält das „*onlie*“ zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ für überflüssig und unwahrscheinlich: „*There is no reason, then, for thinking that more than one person would have to be asked for the copy, and in this case, supposing „begetter“ to mean nothing more than „procurer“, the addition of the word „only“ appears too emphatic for the occasion — „begetter“ alone should have been ample*“ „*Again the word „only“ had, through the Creed, become so inseparably associated with „begotten“ that I cannot imagine any one's using the words „only begetter“ without intending the verb „beget“ to mean metaphorically what it means in „only begotten.“* Ähnlich Beecher (Ausgabe) S. XXXV . . . „*only begotten“ is so familiar an English phrase that „only“ could hardly be used with „beget“, if the verb had an unusual sense. But supposing it could, what force would „only“ retain if „begetter“ meant „procurer“? Allowing it to be conceivable that a piratical publisher should inscribe a book of sonnets to the thief who brought him the manuscript, why should he lay stress on the fact that „alone he did it“? Was it an enterprise of such great peril?* Tyler dagegen S. 15 (Ausgabe) möchte mit P. A. Daniel das Wort „*onlie*“ im Sinne von „*chief*“ fassen. Doch das ist das allerunwahrscheinlichste.

in den Sonetten verheißt. Thorpe war ohne Zweifel, wie eine wortgetreue Interpretation der Widmung zeigt, mit dem Ursprung der Sonette und daher auch mit der Tragweite ihres Inhalts vertraut. Sollte er da auf „Mr. W. H.“, dessen Verhältnis zu Shakespeare natürlich auch andere als Thorpe kannten, gleichsam mit dem Finger hingewiesen haben, wenn es sich um einen so heiklen Herzensroman des Dichters gehandelt hätte, wie viele annehmen? Wir können die Frage nicht mit Sicherheit beantworten, aber wahrscheinlich ist es nicht, ja ich möchte es geradezu für ausgeschlossen halten.

Wer war nun jener „Mr. W. H.“? Wir wissen es nicht und werden es wohl kaum erfahren, falls nicht unerwartete neue Shakespeare-Funde ans Licht kommen. Jedenfalls kann hinter dem „Mr. W. H.“ kein hoher Adeliger, etwa der junge Graf William Herbert (Pembroke) verborgen sein. Das hat Sidney Lee genügend dargetan. Ein solcher durfte nun und nimmer als simpler „Mr.“ bezeichnet werden, auch dann nicht, wenn er die Erbschaft und den Titel des Vaters noch nicht angetreten hatte. Thorpe selbst ist niemals davon abgewichen. Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh. S. 332f.* Jedoch der Gebrauch von Initialen (auch gelegentlich in Widmungen) statt des vollen Namens ist an sich nichts Auffälliges. Es entsprach einer damals sehr verbreiteten Sitte. Nur für „Widmungen“ will Sidney Lee die Einschränkung machen (*Life S. 326*), daß der so bezeichnete dann immer ein Freund oder Vertrauter des Autors oder Herausgebers gewesen ist: *„the employment of initials in a dedication was a recognised sign that the patron's fame was limited to a small circle, and that the revelation of his full name was not a matter of interest to a wide public“*. In der Facsimile-Ausgabe S. 34 Anm. 2 sagt er: *„Initials, instead of full names, were commonly employed when the dedicatee was a private and undistinguished friend of the dedicatator“*. Das mag im ganzen richtig sein, ist aber wohl zu scharf formuliert. Sidney Lee hält es aber aus allerlei Erwägungen für ausgeschlossen, daß der Verleger Thorpe in einem solchen Verhältnis zu einem „Freunde oder Vertrauten“ Shakespeare's gestanden habe. Er meint (*Life of W. Sh. 1908 S. 331*), *„it was contrary to Thorpe's aims in business to invest a dedication with any cryptic significance, and thus mystify his customers“*. Wer sagt uns denn, daß Thorpe seine Kunden mystifizieren wollte? Die Schlußfolgerung ist durchaus nicht zwingend. *„Moreover, his career and the circumstances under which he became the publisher of the „Sonnets“ confute the assumption that he was in such relations with Shakespeare or with Shakespeare's associates as*

would give him any knowledge of Shakespeare's early career that was not public property. All that Thorpe — the struggling pirate-publisher [das waren sie fast alle!], the well-wishing adventurer in setting forth wares mysteriously come by — knew or probably cared to know of Shakespeare was that he was the most popular and honoured of the literary producers of the day“. Warum soll Thorpe, der zwar kein bedeutender Verleger war, jedoch mit einem Manne wie Edw. Blount (und auch mit anderen) in geschäftlicher und freundschaftlicher Beziehung stand¹⁾, nichts Näheres über Shakespeare, mit dem er doch in derselben Stadt wohnte, gewußt haben? Die Verleger, die beständig nach lohnendem handschriftlichem Material angelten, wie Thorpe und die meisten anderen, werden sich auch um die Verhältnisse der in London lebenden Schriftsteller gekümmert und sich nicht auf den bloßen Zufall oder die Gnadengeschenke anderer verlassen haben. Wenn auch Thorpe, nach allem was wir von ihm wissen, kein hervorragender Geschäftsmann war, so war er doch nicht ungebildet und besaß auch literarischen Geschmack, wie Sidney Lee selber zugibt. Übrigens habe ich oben gezeigt, daß Thorpe um den Ursprung der Sonette wohl gewußt hat, also nicht so unwissend über Shakespeare's Verhältnisse war, wie uns S. Lee glauben machen will. Weiter heißt es dann: „When Thorpe had the luck to acquire surreptitiously an unprinted manuscript by „our everliving poet“, it was not in the great man's circle of friends or patrons, to which hitherto he had had no access, that he was likely to seek his own patron“. Shakespeare's soziale Stellung und auch die vieler seiner Freunde war nicht so hoch, daß auch ein Mann wie Thorpe nicht auch zu einem dieser Freunde engere Beziehungen gehabt haben kann. Doch ist die Annahme durchaus nicht nötig, wie wir weiter unten sehen werden. Schließlich heißt es bei Sidney Lee: „But that Thorpe had no „inspirer“ of the „Sonnets“ in his mind when he addressed himself to „Mr. W. H.“ is finally proved by the circumstance that the only identifiable male „inspirer“ of the poems was the Earl of Southampton, to whom the initials „W. H.“ do not apply.“ Muß der „inspirer“ denn grade der Earl of Southampton gewesen sein und kein anderer? Diese Ansicht wird noch lange nicht von allen Forschern geteilt und ist doch nur eine von den vielen Hypothesen. Und ferner: muß die Widmung so gedeutet werden, daß es sich um einen „inspirer“ handelt, was nicht in dem Wort „begetter“ zu liegen braucht? Kann nicht von irgend einem uns unbekannten Freunde des

1) S. Lee Life of W. Sh. S. 324.

Dichters (wir wissen ja sehr wenig von seinen Freunden) nicht ebensogut der Anstoß zu den Sonetten ausgegangen sein¹⁾? Wie vielerlei Möglichkeiten sind hier denkbar. Es ist unnütz sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Das einzige das wir wissen können ist was Thorpe uns selbst in seiner Widmung unzweideutig sagt, nämlich, daß er die „Sonette“ Herrn „W. H.“ widmet, den er als den „*begetter*“ d. h. als den Urheber, den Mann bezeichnet, durch den Shakespeare (in irgend einer Weise) veranlaßt wurde, die Sonette zu schreiben. Darum braucht aber Thorpe zu diesem Manne noch keine persönlichen Beziehungen gehabt zu haben, die wir oben nur als möglich, nicht als notwendig bezeichneten. Ich verweise hier auf die Tatsache, daß Thorpe Jemand ein Werk widmete, ohne daß er in näheren Beziehungen zu ihm gestanden hat. Freilich ist der Grund der Widmung hier ersichtlich, während wir in unserem Falle auf Vermutungen angewiesen sind. Derselbe Thorpe, der Shakespeare's Sonette 1609 einem „Mr. W. H.“ zueignet, hatte sich 1610 eine nachgelassene Schrift des nach Virginia ausgewanderten und dort wohl später verstorbenen Schriftstellers John Healey verschafft, der in einer vorausgeschickten Epistel sein Werk dem Grafen Pembroke gewidmet hatte. Als es Thorpe gelungen war noch andere Übersetzungen desselben Autors in die Hand zu bekommen, gab er alles in einem Buch heraus, das er nun auf eigene Faust („*in his own name*“ S. Lee) demselben Grafen Pembroke, ohne daß er irgend welche Beziehungen zu ihm hatte, widmete, mit der Unterschrift: „*Your Lordship's true devoted Th. Th.*“ (Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh.* 1908 S. 333 f.). Ähnlich könnte Thorpe auch bei der Herausgabe der Sonette Shakespeare's diese einem Manne gewidmet haben, von dem er wußte, daß er der Urheber der Sonette und vielleicht auch ein „*patron*“ des Dichters war, ohne daß er selbst (Thorpe) persönliche Beziehungen zu diesem hatte²⁾. — Wir

1) Beecher (Ausgabe) S. XXXIV ff. faßt „*begetter*“ als „*inspirer*“ (wie auch andere vor ihm), mit Berufung auf die Sonette 38. 76. 105. Doch braucht der „*begetter*“ der Widmung nicht dieselbe Person wie der Freund in den Sonetten zu sein.

2) Wie der fehlerhafte und ziemlich nachlässig gedruckte Text Thorpe's zeigt, hat er weder das Original des Dichters noch auch sonst eine immer zuverlässige Abschrift der Sonette gehabt. Er hat sie entweder selbst gesammelt oder von einem Sammler bekommen, da der Text der einzelnen Sonette verschieden überliefert ist, die meisten gut, manche schlecht. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 40 ff. und Beeching (Ausgabe) S. LIX ff. Doch bedarf die Text- und Druckfrage noch einer eingehenderen Untersuchung, als sie S. Lee und Beeching geliefert haben. Die verschiedene, z. T. fehlerhafte Überlieferung

ersehen aus allem, wie viele Möglichkeiten hier vorliegen können und daß wir uns auf nichts anderes festlegen dürfen, als das wenige das wir von Thorpe selbst erfahren. Dürfen wir Thorpe's Worten glauben (wir haben keinen Grund zu zweifeln), so sind die Sonette Shakespeare's tatsächlich der Anregung eines Freundes oder Gönners Shakespeare's zu verdanken und wahrscheinlich weniger dem Drange des Dichters seine Herzensgeheimnisse zu enthüllen.

Die Persönlichkeit, die hinter den Initialen „W. H.“ steckt, braucht aber sicher nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freund des Dichters identisch zu sein. Das „*promised*“ in der Widmung bedarf keiner Ergänzung durch „*him*“ (wie auch Sidney Lee¹⁾ richtig betont). Thorpe konnte „*Mr. W. H.*“, dem er die Sonette widmet, ebensogut das ewige Fortleben versprechen, wie es der Dichter in den Sonetten dem schönen Freunde gegenüber tut²⁾. Daß er den vollen Namen des „*begetter*“ verschweigt, dafür mag er seine Gründe gehabt haben. Da dessen Verhältnis zu Shakespeare den Näherstehenden bekannt war, genügte es den Namen anzudeuten. Freilich war das sonst bei Widmungen nicht die Regel, ist aber doch mehr als einmal vorgekommen. Vergl. S. Lee, *Life S.* 326.

Wer aber trotzdem in der Widmung Thorpe's nach dem Worte „*promised*“ ein „*him*“ in Gedanken ergänzen wollte, was ich mit Sidney Lee nicht für richtig halte, müßte aus dem Inhalt der Sonette den Beweis führen, daß es sich bei dem schönen Freunde des Dichters nicht um einen hohen Adeligen handelt. Nach der Ansicht der meisten Forscher ist dies jedoch der Fall, obwohl die Stellen, die man aus den Sonetten dafür angeführt hat, nicht zwingend sind³⁾. Doch ich will auf diese Frage hier nicht ein-

begünstigt jedenfalls die Annahme, daß Thorpe zu dem „*begetter*“ keine persönlichen Beziehungen gehabt hat.

1) S. 36 der Facsimile-Ausgabe: *There is no implication in Thorpe's dedicatory greeting of an ellipse, after the word „promised“ of the word „him“, i. e. „Mr. W. H.“ Thorpe wishes „Mr. W. H.“ „eternity“, no less grudgingly than „our everliving poet“ offered his own friend the „promise“ of it in his sonnets:* Tyler (Ausgabe) S. 13 f. ist freilich anderer Meinung.

2) Es war damals vielfach üblich, daß der Dichter seinem „*Patron*“ die „Ewigkeit“ versprach. Der Verleger Thorpe tut hier etwas ähnliches, aber nicht in großsprecherischer Weise, wie Sidney Lee behauptet, indem er „*begetter*“ als „*procurer of the manuscript*“ faßt, sondern weil der „*begetter*“ im Sinne Thorpe's der geistige Urheber, dessen Persönlichkeit also mit den Sonetten verknüpft war.

3) Nach Beeching (Ausgabe) S. XXff. und XXIX wäre der schöne Freund, wie sich aus den Sonetten ergebe, überhaupt kein „*literary patron*“.

gehen, znmal ich die Notwendigkeit der Ergänzung von „him“ in der Widmung trotz Tyler ablehne, und will nur auf Beeching a. a. O. S. XXVIII ff. verweisen, der die Unsicherheit der Beantwortung dieser Frage auf Grund der Sonette mit Recht hervorhebt.

III.

Ich habe bei meiner Untersuchung stillschweigend die Echtheit der Sonette vorausgesetzt, nämlich daß die von Thorpe 1609 unter dem Namen Shakespeare's veröffentlichten Sonette tatsächlich von diesem Dichter herkommen, wenn auch vielleicht nicht alle, so doch die große Mehrzahl. Ich befinde mich darin in Übereinstimmung mit fast allen Forschern. Die Sonette sind allerdings nicht alle gleichwertig, weder im künstlerischen Gehalt noch in der Ausführung. Dennoch machen die meisten einen durchaus einheitlichen Eindruck, die, wie Stil und Sprache zeigen, aus einer Feder stammen. Nimmt man dazu die Tatsache, daß sie sich (ganz abgesehen von ihrem Inhalt) in ihrer Eigenart von den Sonetten aller übrigen Dichter der damaligen Zeit dentlich abheben, ferner, daß wir in ihnen vielfach eine auffallende Geistesverwandtschaft mit den beiden Epen und auch den Dramen Shakespeare's, und nicht zum letzten zahlreiche stilistische Eigentümlichkeiten finden, die in solcher Stärke und Häufigkeit nur bei diesem Dichter nachzuweisen sind, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß wir es, trotz der Unzuverlässigkeit der Verleger und Drucker in der Elisabeth- und Tudorzeit, mit echten Dichtungen des jungen Shakespeare zu tun haben. Die übertriebene Skepsis, die Eichhoff's eigenwillige und subjektive Kritik bei mangelhafter Kenntnis der damaligen Sprache und Stilarten an den Tag legt (vergl. Theodor Eichhoff, *Unser Shakespeare*, Halle 1905 II S. 38 ff. und S. 97 ff.), braucht daher Niemand in seinem Glauben an die Echtheit irre zu machen. Ob dagegen ein oder das andere Sonett dennoch fälschlich von Thorpe eingeschmuggelt ist, kann Niemand sagen. Der Beweis würde schwer zu erbringen sein. Viel gewonnen hätten wir damit nicht.

Wie die Frage der Echtheit, die mir keine zu sein scheint, so will ich auch die Frage nach der Datierung der Sonette nicht von neuem untersuchen. Sie ist für die Beurteilung der Sonette allerdings von großer Bedeutung. Man setzt sie meist in den Anfang oder um die Mitte der neunziger Jahre an, läßt für einige aber noch spätere Daten gelten. Doch ist meines Erachtens der Beweis in keinem Falle erbracht worden, daß irgend eins der Sonette nach 1598 (Meres) geschrieben sein muß.

Ich werde das gelegentlich an anderem Orte zeigen. Die Sonettenperiode scheint für Shakespeare spätestens mit 1598 abgeschlossen zu sein.

Zum Schlusse will ich die Hauptergebnisse meiner Untersuchung kurz zusammenstellen:

Francis Meres' (1598) „*sugred Sonnets*“ bezieht sich nur auf die Form, den Stil, nicht auf den Inhalt der Sonette. Obwohl Meres als einem studierten und klassisch gebildeten Manne ein eigenes Urteil nicht abzusprechen ist, folgt er doch in der Regel dem Urteil anderer und scheint auch hier die allgemeine Meinung wiederzugeben.

John Warren's 1640 verfaßtes Lobgedicht auf Shakespeare's Sonette hebt gleichfalls nur die künstlerische Seite der Gedichte hervor, die nur der Kenner richtig einzuschätzen wisse.

Auch der Verleger John Benson (1640) lobt nur den klaren hellen Stil, die Eleganz der Sonette und ihre vortreffliche Darstellung. Er sagt aber auch mit deutlichen Worten, daß in den Sonetten kein dunkler verwickelter Inhalt sich verberge, der Kopfzerbrechen mache, der Leser werde das bestätigen. Die Überschriften, die er den Sonetten gibt, bekräftigen diese Auffassung, die wohl nicht bloß die des Verlegers Benson war, sondern wahrscheinlich auch des Druckers Cotes, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war.

Thorpe's Widmung in seiner Ausgabe 1609 ist in gutem leicht verständlichem Englisch geschrieben, ohne Absonderlichkeiten in Sprache und Stil; auch in ernstem, angemessenem Tone.

Das Wort „*begetter*“ in der Widmung Thorpe's kann nur „*Erzeuger*“ (keineswegs „*Verschaffer*“) bedeuten und ist hier, wie noch bis heute üblich, im übertragenen Sinne gebraucht.

Thorpe bezeichnet einen „*Mr. W. H.*“ als den geistigen Vater, den alleinigen Urheber (nicht Verfasser) der Sonette, als den Mann, dem der eigentliche Ursprung der Sonette zu verdanken sei. Mehr sagt er nicht. Diese Persönlichkeit muß also mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein.

Thorpe muß mit dem ursprünglichen Anlaß und Gegenstand der Sonette vertraut gewesen sein. Seine Widmung legt uns nahe, daß es sich in Shakespeare's Sonetten um keine heikle Herzensgeschichte des Dichters handelt.

Wer „*Mr. W. H.*“ war, wissen wir nicht. Er braucht nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freunde identisch zu sein; auch nicht grade im engeren Sinne der „*inspirer*“.

Thorpe braucht auch keine persönlichen Beziehungen zu „*Mr. W. H.*“ gehabt zu haben, die zwar möglich, aber nicht zu erweisen sind.

Wer die Berechtigung dieser Feststellungen anerkennt, wird von ihnen bei der Beurteilung der Sonette Shakespeare's und der Erörterung ihres Inhalts auszugehen haben. Wer ihre Berechtigung nicht anerkennt, hat die wissenschaftliche Pflicht sie zu widerlegen. Lange genug ist die Welt durch unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen irregeführt worden.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Februar 1915.

1. *ṛtá*-.

Für *ṛtá*- geben, wie entsprechend für viele vedische Worte verwandten Charakters, die Wörterbücher zahlreiche Bedeutungen — „Recht“, „Wahrheit“, „Opfer“ u. s. w.—, die es nötig ist zu sichten und auf die Grundvorstellung zurückzuführen. Eine lohnende Aufgabe für den Vediker, zu versuchen, wie weit der Vorstellungsinhalt, der mit einem für die Weltanschauung jener Alten so bedeutsamen Wort verknüpft war, in seiner farbigen Lebendigkeit sich aufzeigen läßt.

Man sieht leicht, daß die Hauptfrage die ist, ob „Recht, Ordnung“ oder „Wahrheit“¹⁾ den Ausgangspunkt und zugleich den Mittelpunkt der Vorstellungen von *Rta* bildet. Dabei ist von vornherein klar, daß die Alternative, ob „Ordnung“ oder „Wahrheit“, für das Stadium des Denkens, um das es sich hier handelt, nicht mit ganzer Schärfe in Frage kommen kann. Hier reden ja nicht Philosophen. Aber wenn auch nicht durchaus bestimmte Umrisse und Grenzlinien, so werden doch bemerkbare Hinneigungen der Vorstellung nach der einen oder andern Seite zu beobachten sein. Diese eben in der ihnen anhaftenden Unbestimmtheit treu aufzu-

1) So neuerdings Lüders, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1910, 931; vgl. Andreas und Wackernagel NGGW. 1911, 28. S. auch schon Ludwig III, 286, der auf das Auftreten von *ṛta*- unter den *satyanāmāni* in den Nighantus hinweist. — Im Allgemeinen sei neben der Auseinandersetzung Ludwigs das vorzügliche Kapitel „L'idée de loi“ in Bergaignes Rel. véd. III angeführt.

fassen ist unsre Aufgabe. Deren Lösung soll znnächst allein auf dem Boden des Veda, insonderheit des Rgveda¹⁾ versucht werden. Auf die selbstverständlich sich andrängende awestische Parallele scheint es richtig, erst hinterher einen Blick zu tun.

Es ist wohl kaum nötig noch folgendes voranzuschicken. Wenn für das vedische religiöse Wesen die Idee der „Wahrheit“ zu ihrem zunächst gegebenen Inhalt (etwa: Übereinstimmung des subjektiven Gedankens mit dem objektiven Sachverhalt) natürlich noch weiteren, volleren Sinn aufgenommen haben kann — man denke etwa an das $\acute{o} \acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\kappa \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ des Evangeliums —, so ist doch dies festzuhalten: sollen wir berechtigt sein, die Bezeichnung eines religiösen Prinzips unter Hintansetzung andrer in ihm mitklin-gender Vorstellungen eben durch „Wahrheit“ wiederzugeben, so muß der in Frage kommende Ausdruck entweder „Wahrheit“ im nächsten Sinn dieses Worts zur Grundbedeutung haben, oder die Vorstellung der „Wahrheit“ in diesem Sinn muß den Redenden als das beherrschende Element des weiteren etwa mit dem betreffenden Wort verknüpften Vorstellungskreises erschienen sein.

Nun besitzt der Veda, wie entsprechend schon die vorindische Zeit, für „wahr, Wahrheit“ ein Wort von unzweifelhafter und durchsichtiger Geltung: *satyá-*. Wir betrachten zuvörderst dies Wort nach den Haupttypen seiner Verwendungen, um dann die von *ṛtá-* daran zn bemessen.

Als *satyá-*²⁾, wörtlich etwa „dem Seienden (*sát*) zugehörig, ihm entsprechend“, wird vor allem das Wort bezeichnet, das den wirklichen Sachverhalt wiedergibt, weiter der Gedanke, der Anschein, der diesem entspricht, der Wunsch, die Verheißung, die Bestrebung, die in der Tat und in der Wahrheit in Erfüllung geht. *satyá-* wird kurzweg auch die Wesenheit selbst genannt, die das wirklich ist, was sie zu sein scheint oder wofür sie ausgegeben wird: so tritt die Nuance der Echtheit auf. Überall aber handelt es sich, angesprochen oder latent, nm das Vorliegen einer Übereinstimmung zwischen der snbjektiven Widerspiegelung eines objektiven Daseins oder Geschehens und diesem selbst. Woneben endlich noch, mit der dem vedischen Denken so geläufigen Hypostasierung, die wesenhafte Kraft, man möchte sagen das Fluidum eben dieses Übereinstimmens steht³⁾.

1) Auf diesen beziehen sich im folgenden alle Zitate, bei denen der zitierte Text nicht angegeben ist.

2) Vgl. zum folgenden Bergaigne III, 182 f., S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* 163 ff.

3) Soll man diesen Bedeutungen noch hinzufügen „wahrhaft, treu“ (von Per-

Ich gebe wenigstens für einige der hier berührten Nuancen Belege; es ist wichtig, daß die Materialien für *satyá-* sich so anschaulich wie möglich darstellen.

Sehr häufig sind natürlich zunächst die Verbindungen von *satyá-* mit Ausdrücken, die „Wort“ oder Ähnliches bedeuten (*vācaḥ*, *uktám*, *mántrah* etc.), auch als Komposita (*satyavāc-*, *satyóktiḥ* etc.), oder *satyám* als Objekt von Verben des Redens. Bedürfte die betreffende Vorstellung einer Erläuterung, würde die etwa durch IV, 33, 6 gegeben: *satyám ūcur nára evā hi cakrúḥ*. Bezeichnend ist, daß als Beiwort von *vācaḥ* ganz wie *satyám* so mehrfach auch *sát* (bz. *ásat*) selbst auftritt; s. etwa VII, 104, 12 *sác cāsac ca vá-casī*, wo dann fortgefahren wird *táyor yát satyám* etc. Die sichere Garantie dafür, daß, was jemand sagt, *satyám* ist, finden später Brāhmaṇatexte darin, daß er es selbst gesehen hat; also ist — mit der diesen Texten geläufigen Weise der Identifizierung — das Auge das *satyám*¹⁾. Verbindung von *satyá-* mit der Vorstellung „Wort“ ist im Grunde auch an solchen ein „Wort“ nicht ausdrücklich erwähnenden Stellen vorhanden wie Ts. VII, 1, 20, 1 *tát satyám yát tvám Prajāpatir ási*; Pāraskara I, 16, 24 *tat satyam yat te devā varam adaduḥ . . . tat satyam yat te Saramā mātā* etc. Eine Anzahl ähnlicher Stellen mit dem Eingang *tat satyam yat . .* s. in der Konkordanz; an ihnen allen tritt deutlichst hervor, wie das Schlagwort *satyam* die Übereinstimmung dessen, was gesagt wird, mit dem, was wirklich ist, bezeichnet.

Wenn nun weiter beispielsweise Indra, oder Indra in seiner Eigenschaft als *vásvaḥ samráṭ* (IV, 21, 11) und Ähnliches oder Indras Größe u. dgl. als *satyá-* bezeichnet wird, so wird die Vorstellung etwa durch IV, 17, 10 erläutert: *ayám śrñve údha jáyann utá ghnán . . . yadā satyám kṛṇuté manyím indro víśvam dṛḷhám bhayata éjad asmāt* — man spricht von Indra in dem und dem Sinn, und er verhält sich so, daß das Gesprochene sich bewahrheitet. Besonders gern wird eben bei Indra dies *satyá-*Motiv hervorgekehrt. Bezeichnend ist der bekannte Vers VIII, 100, 3 *prá sú stómam bharata*

sonen oder ihrer Gesinnung), s. Graßmann *satyá-* 7; Geldner Gloss. 1^b? Das würde von der Grundidee schon einen Schritt weiter abliegen. Belege, die diese Bedeutung verlangen, finde ich aber im Rv. nicht (am ehesten noch VII, 90, 5, doch nicht entscheidend). Wenn beispielsweise Graßmann und Geldner hierher I, 1, 5 stellen, wo Agni *satyáh* genannt wird, warum soll das anders aufzufassen sein als *sá kilāsi satyáh* von Indra II, 12, 15, wo beide Forscher, mir scheint mit Recht, verstehen: sich als echt bewährend?

1) Śatapatha Br. I, 3, 1, 27 und die Parallelstellen hei Lévi a. a. O. 165 A. 1.

*vājayānta indrāya satyām*¹⁾ *yādi satyām āsti, néndro astīti néma u tva āha kā ṛṇ dadarśa kām abhī śtavāma*²⁾. So ist denn auch die *purōhitiḥ* bestimmter Priester *satyā* (VII, 83, 4, vgl. 7; X, 63, 11) d. h. sie verläuft so ergebnisreich, wie man annimmt, daß sie eben verlaufen werde. An einer Stelle, die Ludwig (III, 295) mit Recht interessant findet, Av. VII, 70, 1, heißt es, das Opfer des Feindes solle *purā satyāt* vernichtet werden: ehe es die Wirksamkeit, auf die sein Darbringer rechnet, in der Tat entfaltet.

Wenn jene typischen Fragen der Brāhmanas wie *kāsmāt satyād adbhyā śśadhayaḥ sām bhavanti* übersetzt zu werden pflegen: „infolge welches Sachverhaltes . . .?“, so wird nach dem Ausgeführten genauer zu verstehen sein: „auf Grund welches wahren Sachverhaltes?“ — der Erklärungsgrund muß objektiv zutreffend sein, er muß das zu Erklärende, das in einer gewissen Fraglichkeit schwebt, an einen objektiv feststehenden Sachverhalt heranführen, damit die Erklärung zu Recht bestehe. —

Nun zu *ṛtā*-. Wir dürfen nicht übersehen, daß dies von *satyā*- insofern abweicht, als es meist substantivisch gebraucht wird, jenes dagegen überwiegend adjektivisch. Die Vergleichbarkeit wird dadurch in der Tat beeinträchtigt, aber doch nicht ausgeschlossen. Als Adjektiv tritt auf Seiten von *ṛtā*- besonders *ṛtāvan*- ein.

Wir werden nun vielen zweifellos engen Berührungen von *ṛtā*- und *satyā*- begegnen. Ich glaube, daß die in ihr rechtes Licht erst treten können, wenn wir zuvörderst einige in die Augen fallende Differenzen überblickt haben.

Wäre *ṛtām* = *satyām*, würden wir nicht Verwendungen von *ṛtām* anzutreffen erwarten etwa in der Art von IV, 33, 6 *satyām ācur nāra evā hi cakrūḥ*, oder VIII, 93, 5 *yād vā pravṛddha satpate nā marā iti mānyase, utō tāt satyām it tāva*, oder wie in jenen typischen Stellen (oben S. 169): „das ist *satyām*, daß . . .“? Wer

1) Geldner (Glossar) gibt diesem *satyā*- die Bedeutung „faithful, glaubig“. Ich zweifle daran. Der *stōma*- heißt m. E. *satyā*-, weil das, was er aussagt, zur Wirklichkeit stimmt.

2) Bezeichnend für die Rolle von *satyā*- in der Indradiktion ist auch II, 15, 1 *satyā satyāsya kāraṇāni vocam*; II, 22, 1—3 *sainam saścād devō devām satyām indram satyā induḥ*; weiter Beiworte wie *satyāśuṣma*-, *satyārādhas*- n. s. w.: all das zielt auf das Thema hin *kó mamsate śántam indram kó ānti* (I, 84, 17; vgl. auch VI, 27, 1. 2). — Neben dieser Häufigkeit von *satyā*- für Indra wäre die des Vokativs *santya* für Agni zu erwägen. Mir scheint dies Wort in der Tat zu *sant*- zu gehören. Gleichartigkeit mit *sahantya* drängt sich doch auf. Schwerlich ist an *sanóti* zu denken. Aber daß *santya* vom Sprachbewußtsein als Äquivalent von *satyā*- empfunden wurde, halte ich darnm doch für fraglich. Es kann in der Tat außer Zusammenhang mit diesem und in einem andern Zeitalter gebildet sein.

Gefühl für das in der Vedensprache Mögliche hat, wird unmittelbar empfinden, daß da *ṛtá-* nirgends hineinpaßt, daß ihm eine jenen Stellen gegenüber dissonierende Nuance beiwohnt, so daß gegen die Auffassung kurzweg als „Wahrheit“ wohl Bedenken entstehen.

Dafür finden wir andererseits *ṛtá-* in mehreren festen Verbindungen, die von den *satyá-* enthaltenden Ausdrucksweisen bemerkbar abweichen. Mannigfaltig prägt es sich aus, daß das *Ṛta* eine Ordnungen vorzeichnende, besonders gern irgend welchen Bewegungen das Gesetz vorschreibende Macht ist, während *satyá-* einen Sachverhalt, überwiegend hinsichtlich eines unbewegten Zustandes, konstatiert.

Zunächst gehört hierher, daß *ṛtá-* gern von Naturvorgängen gebraucht wird, offenbar um deren Beherrschtsein von bleibender Ordnung hervorzuheben. Wenn die Flüsse ohne Ermüden, ohne Aufhören strömen, heißt es II, 28, 4 *ṛtám síndhavo Váruṇasya yanti*¹⁾; Sarasvatī ist dem entsprechend *ṛtávarī*. Da reicht man nur gezwungen und auf einem, wie mir scheint, durch nichts geforderten Umweg mit der Bedeutung „Wahrheit“. Das Natürliche ist „Ordnung“; vom *ṛtá-* des Varuṇa wird hier gesprochen, wie so gern von seinem *vratá-*, seinem *dhárman-* die Rede ist. Auch wenn das unaufhörliche Strömen der Wasser auf den göttlichen Antreiber Savitar zurückgeführt wird, erscheint dieser darin als ein Bewirker des *ṛtá-* (*ṛtám devāya kṛtvaté Savitré* II, 30, 1). Besser als mit „Wahrheit“ kommt man mit „Ordnung“ auch an den Stellen aus, die das regelmäßige Wiedererscheinen der Uṣas betreffen wie III, 61, 7; IV, 2, 19; 51, 8; V, 80, 1; VI, 39, 4; VII, 75, 1, wie ja Uṣas auch mit Vorliebe *ṛtávarī* heißt. Es ist eben von der Göttin die Rede, die *ánu vratám* wandelt (III, 61, 1), dem *Váruṇasya dhāma* folgt, morgen wie heute sich gleich bleibend (I, 123, 8), Tag für Tag zu ihrem *niṣkṛtám* kommt (das. 9; darin eben beobachtet sie das *ṛtásya dhāma*), sich in den *díśaḥ* nicht irrt (I, 124, 3 = V, 80, 4; damit eben folgt sie dem Pfad des *Ṛta*). Ähnlich verwirklicht sich das *Ṛta* im allmorgendlichen Erscheinen der *Aśvin* vor der Morgenröte I, 34, 10, oder in Sonnenaufgang X, 62, 3²⁾, oder in dem so mächtig in die Augen fallenden Beispiel ordnungsmäßigen Verlaufs, dem Jahr I, 164, 11 (*várvarī cakrám pári dyám ṛtásya*), vgl. III, 31, 9. Auch wenn von der Segenspendung die Rede ist, die der Mensch der Kuh verdankt — gelegentlich mit Seitenblicken auf das *ánṛtam*,

1) Daß die priesterliche Kunst dem Fluß dies Strömen anbefiehlt und möglich macht, heißt darum: dem Fluß werden *dvārāv ṛtásya* geöffnet VII, 95, 6.

2) Vgl. VI, 51, 1; VIII, 27, 19.

das diesen Segen zu vereiteln, an falscher Stelle festzuhalten sucht —, paßt die Bedeutung „Ordnung“ besonders gut (vgl. IV, 3, 9; 23, 9; II, 24, 6. 7; X, 67, 4 etc.). Man wird zwar nicht in die Übertreibung verfallen, all das von der Vorstellung der „Wahrheit“ durchaus abliegend zu finden; in I, 105, 12, welcher Vers anhebt *ṛtām arṣanti śindhavaḥ*, wird dann parallel mit diesen Worten fortgefahren *satyām tātāna śūryaḥ*; die Morgenröte wird, wie mit dem *Ṛta* verbunden, so auch *satyā* genannt (Berg. III, 199 A. 2)¹⁾. Aber die gesamte Sachlage treibt wohl dazu, als die für den Vorstellungskreis jener Naturvorgänge zuvörderst in Betracht kommende Idee die der Ordnung aufzufassen und anzunehmen, daß entsprechend der häufigen Verbindung von *ṛtá-* und *satyá-* (s. darüber weiter unten) in I, 105, 12 der erste Satz mit dem Schlagwort *ṛtá-* einen zweiten mit *satyá-* nach sich gezogen hat: um so leichter, als ja gerade mit Sonne oder Licht sich die Vorstellung des *satyá-* besonders eng verbindet.

In welchem Sinn zu den Manifestationen des *ṛtá* = „Ordnung“ auch das Opfer zu rechnen ist, bespreche ich in einer Anmerkung²⁾.

1) Hier erwähne ich die Bezeichnung der Morgenröten als *ṛtájātasatyāḥ* IV, 51, 7, d. h. als wahres Wesen dies habend, daß sie aus dem *Ṛ.* geboren sind.

2) Ich schicke voraus, das *ṛtá-* geradezu, wie man vielfach getan hat, mit „Opfer“ zu übersetzen mir unstatthaft scheint. Wer den Vorstellungskreis von *ṛtá-* im Zusammenhang durchdenkt, wird das von vornherein als unwahrscheinlich empfinden, und ich kenne kein Zeugnis, das über diese Unwahrscheinlichkeit wegzugehen trübe. Von den Belegen, die man angeführt hat, begnüge ich mich hier die ersten drei Graßmanns (*ṛtá-* Nr. 12) aufzuführen. I, 71, 3 (über die *pitārah*): *dādhan ṛtām dhanāyann asya dhītim*. Also ein *ṛtām*, mit dem eine *dhīti-* zusammengehört; das nicht seltene *ṛtādhīti-* übersetzt Gr. selbst „heiligesinnig“. Offenbar handelt es sich um die Funktion der *pitārah*, die Daseinsordnungen zu begründen (meine Rel. des Veda 278), wie auch durch die Umgebung der Stelle bestätigt wird. — I, 105, 4 *yajñām prechāmy avamāṇṁ sā tād dūtó vi vocati, kvā ṛtām pūrvyām gatām kās tād vibharti nūtanah* etc.: hier findet auch Ludwig (III, 285) „in unmittelbarer Aufeinanderfolge *yajñá-* und *ṛtām* identifiziert“. Ich sehe nur die Aufeinanderfolge; wollte man auf Identifikation schließen, so ergäben sich mit gleichem Recht im *Ṛv.* mehr Identifikationen, als dem Exegeten lieb sein könnte. — II, 30, 1 *ṛtām devāya kṛvaté Savitré . . . ná ramanta āpah* (vgl. oben S. 171): wenn Savitar durch seinen Antrieb die Wasser in Bewegung setzend das *Ṛta* verwirklicht, was hat das mit dem Opfer zu tun? — Andererseits aber ist richtig, was für die Weltanschauung der priesterlichen Denker des Veda ja zu erwarten ist: daß zwischen *Ṛta* und Opfer engste, festeste Beziehungen bestehen. Das Opfer ist überall durchzogen von der Potenz des *Ṛta* und hat wiederum die Wirkung, den Gang des *Ṛ.* zu befördern. Aus dem *Ṛ.* geboren ist die Rede, die die Sonne scheinen macht (also *Ṛ.* verwirklicht) X, 138, 2; diese betende Rede wird *ṛtāt* in Bewegung gesetzt VIII, 13, 26; sie ist *ṛtāyánt-* oder *ṛtasprś-* II, 32, 1; VIII, 76, 12. Die in den *Āprihymnen* angerufenen heiligen Tore sind *ṛtāvādh-* I, 13, 6; 142, 6.

Hier ist zuvörderst noch zu betonen, daß wie im Naturleben so auch auf sittlichem Gebiet dieselbe Bedeutung von *ṛtá-* sich als die nächstliegende erweist. Im Yama-Yamī-Dialog beruft sich Yama auf das *ṛtá-* offenbar als die den Inzest ausschließende Ordnung (X, 10, 4); zweifellos dieselbe Ordnung ist es, die dann im selben Gespräch als *brhán Mitrásya Váruṇasya dhāma* (v. 6) benannt wird. Der Falschspieler (?) ist *ánṛtadevaḥ* VII, 104, 14¹⁾. Ein Rājanya, heißt es in einem Brāhmaṇatext, tut viel *ánṛtam*: *úpa jāmyai hárate, jināti brāhmaṇám, vāduty ánṛtam; ánṛte khálu vai kṛyámāṇe Váruṇo grhṇāti* (Tb. I, 7, 2, 6): daß er seiner Schwester (von ihrem Besitz) raubt²⁾, daß er Brahmanen bedrückt, läßt sich doch nur ganz gezwungen auf „Unwahrheit“ zurückführen, und erst an der dritten Stelle könnte *ánṛtam* die später geläufige Bedeutung „Unwahrheit“ (s. unten) haben. Wenn aber dies Wort hier als Objekt von „tun“ (*karoti, kṛyámāṇe*)³⁾ — allerdings daneben auch von „reden“ — erscheint, so spricht das offenbar gegen eine Deutung, welche eine nur dem Reden zukommende Qualität („Wahrheit“) gegenüber einer solchen des Handelns und auch des Redens („Ordnungsgemäßheit“) in den Vordergrund stellt⁴⁾.

Weiter läßt sich in der gleichen Richtung geltend machen, daß besonders häufig von dem Pfad, den Pfaden (*pánthāḥ, pathyā, pathyāḥ*) des *ṛtá-* die Rede ist, welcher Ausdruck durch awestische Parallelen als indoiranisch erwiesen wird. Daß ein „Pfad der Wahrheit“ denkbar wäre, soll nicht durchaus geleugnet werden. Natürlicher ist es doch, in Verbindung mit „Pfad“ an eine Potenz zu denken, die es mit Bewegung, Fortschreiten zu tun hat, nicht

Das Opferfeuer brennt *ṛtásya sádasi* III, 7, 2. Von eben diesem *sádas-* ist die *dhītīḥ* aufgeblitzt X, 111, 2. Der Adhvaryu sagt zur Vedi *ṛtám asi, ṛtasádanam asi* etc. Ts. I, 1, 9, 3; Āpastamba Śr. II, 3, 7. Ich verweise noch auf Rv. VI, 15, 14; VII, 39, 1; Bergaigne III, 231; meine Ausführungen „Rel. des Veda“ 197 f. Wollte ich hier vollständig sein, wäre kein Ende zu finden.

1) Doch unterliegt diese Übersetzung von *ánṛtadevaḥ* Bedenken.

2) So verstehe ich *úpa harate*, das mit *á datte* synonym ist (vgl. Kāth. X, 4, p. 128, 16, und Ts. V, 2, 6, 2 neben Kāth. XX, 4, p. 22, 5).

3) Und zwar handelt es sich nicht etwa um ein Tun, das als ein Wahr-machen (einer Absicht, einer Versprechung und dgl.) bz. als dessen Gegenteil auf-faßbar wäre.

4) Man kann fragen, ob jede Verletzung der Rechtsordnung ein *ánṛtam* ist. Beispielsweise auch Mord? Ich finde einstweilen — Irrtum wird vorbehalten — keinen Grund das zu bejahen. In Kāth. XXVII, 4, p. 142, 17 liegt das *ánṛtam* nicht einfach im Mord, sondern im Mord seitens des *mitra*. Beim Mord mögen ich andre Vorstellungen stärker in den Vordergrund gedrängt haben als die der „Ordnungswidrigkeit“.

aber wie „Wahrheit“, in der Hauptsache wenigstens, einen ruhenden Sachverhalt darstellt. Wenn gesagt wird, daß die *duṣkṛ'taḥ* den Pfad des Rta nicht überschreiten (IX, 73, 6), weist auch dies auf Beziehung des R. zum Handeln, also auf die Vorstellung der Ordnung hin¹⁾. Daß das Rta eine Bewegung beherrscht, tritt weiter auch in der recht häufig belegten Verbindung mit dem Verb *i-* hervor (z. B. *ṛtām yaté*; mit Akkusativ des Inhalts, vgl. Gaedicke Akkusativ 161). Erweist sich so das Rta als Norm für richtiges Gehen, würde man Neigung zur Verbindung mit der Präposition *ānu* erwarten (vgl. *ānu vratām* u. dgl.). Ich vermute, daß das Fehlen eines **ānv ṛtām* oder **ṛtām ānu* nur auf der prosodischen Rücksicht beruht. Es entstand eine zu große Reihe von Kürzen, während *ānu vratām* bequemer Versschluß war. Daß doch inhaltlich die Vorstellungen von *ṛtā-* und *ānu* gut zusammenpaßten, geht aus folgenden Stellen hervor: *ṛtāsya pathyā ānu* III, 12, 7; *ṛtāsya pānthām ānv eti* I, 124, 3 (daneben — beides von der Morgenröte — *nā diśo mināti*: Hinweis auf die Vorstellung der Ordnung); *ṛtāsya pānthām ānvetaṁ u* VII, 44, 5; vgl. auch X, 66, 13 und überhaupt die Satzeingänge *ṛtasya pānthām anu* in der Konkordanz, sowie IX, 97, 32; *ṛtasya raśmīm anuyācchamānā* I, 123, 13; *ṛtāsya devā ānu vratā guḥ* I, 65, 3. — Diesen Materialien, durch die *ṛtā-* als auf eine Bewegungsrichtung deutend charakterisiert wird, sind auch die zahlreichen Stellen anzureihen, die vom Wagen und besonders vom göttlichen Wagenlenker (*rathāḥ*) des Rta sprechen, ferner von seinem Rad (I, 164, 11), seinen Rossen (III, 6, 6), seinem Zügel (V, 7, 3; vgl. auch den eben erwähnten Vers I, 123, 13), seinem Gefährt (*vāhas-* VIII, 6, 2; vgl. awest. *aśavāzah-*), seinem Schiff (IX, 89, 2), seinen Wegspuren (X, 5, 4), seinem Führer (VII, 40, 4, vgl. II, 27, 12). Vereinzelt konnte so etwas auch von der Wahrheit gesagt werden; in der Tat werden „Schiffe der Wahrheit“ IX, 73, 1 erwähnt. Aber im Ganzen ergibt sich doch der Eindruck, daß das Rta vielmehr als die Wahrheit im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet.

Ein weiterer charakteristischer Zug von *ṛtā-*, im Obigen gelegentlich schon berührt, ist sein Zusammenhang mit *dhárman-*, *vratā-* und Ähnlichem²⁾: die Bewegung, die dem *ṛtā-* nach, auf dessen

1) An die mit Rta assoziierte Pfadvorstellung ist es offenbar auch anzuschließen, wenn *ṛtām* und *ṛjū* parallel stehen (X, 67, 2), und wenn als Gegensatz von *ṛtā- vrjinā-* erscheint (IV, 23, 8, vgl. Av. I, 10, 3).

2) Dieser Zusammenhang ist von Bergaigne in der oben S. 167 A. 1 zitierten Erörterung so reichhaltig und überzeugend belegt worden, daß ich hier kurz sein kann. B. hat auch schon fein bemerkt (a. a. O. III, 220. 223), daß unter diesen

Pfaden verläuft, zeigt feste Gestalten, folgt festen Regeln. Wenn die Somaströme auf ihrem Pfad einherfließen, geschieht das *dhárman* *ṛtásya* IX, 7, 1 (vgl. 110, 4)¹⁾. Mitra und Varuṇa regieren *dhármanā* und *ṛténa* V, 63, 7. Es wird gefragt *kád va ṛtásya dhárnaśi* I, 105, 6. Das *Ṛta* besitzt *vratā*, denen die Götter folgen (I, 65, 3, s. oben). Nicht jede dieser Stellen, aber doch manche unter ihnen deuten auf die richtungsgebende, imperativische Natur des *ṛtá*-, für die auch *ṛtásya . . . pradīśaḥ* VIII, 100, 4 (vgl. X, 110, 11), *ṛtásya praśiṣaḥ* IX, 86, 32 angeführt werden kann. Jene Zusammenhänge mit den Vorstellungen von *dhárman*-, *vratā*- führen weiter auf einen besonders bedeutsamen Zug des *Ṛta*: seine oft und nachdrücklich hervorgehobene Beziehung zu eben den Göttern, die auch mit den *dhárman*- und *vratā*- zu tun haben: zu Varuṇa, Mitra, überhaupt den *Ādityas*. Es ist unnötig, bei dieser vielbesprochenen Beziehung zu verweilen²⁾. Indem sich aber das *Ṛta* als mit den Satzungen, den Geboten Varuṇas zusammenfallend erweist, hebt sich von neuem der ihm beiwohnende imperativische Zug hervor. Der Unterschied der Gottheiten, mit denen die Vorstellungen von *Ṛta* und *Satya* sich zu verbinden lieben, ist bezeichnend: das *Ṛta* hat vor allem mit Varuṇa zu tun; es manifestiert dessen heiligen Willen. Das *Satya* wird besonders auf Indra bezogen, um hervorzuheben, daß dessen Macht und Gnade wahre Wirklichkeit ist, während sein Charakter willkürlicher Gewalttätigkeit ihn mit dem *Ṛta* nur in schwachen Zusammenhang stellt³⁾. Seine Taten sind *satyá*. Die Morgenröten, denen Varuṇa das Gesetz vorgezeichnet hat (VIII, 41, 3) folgen dem *Ṛta*.

Die Nuancen, durch die sich *ṛtám* und *satyám* unterscheiden, müssen um so sorgfältiger beobachtet werden, als nun andererseits, wie sich jedem Vedaleser aufdrängt, die beiden Vorstellungen starke Neigung haben, sich mit einander zu verbinden (vgl. Bergaigne III, 266 f.).

Zwar fällt hier schwerlich ins Gewicht, daß wie *satyám* (oben

Begriffen *ṛtá*- die Idee des Gesetzes „sous la forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique“ ausdrückt. *dhárman*-, *vratá*-, auch *dháman*- (s. über dieses den folgenden Aufsatz) sind gangbare Münze der alltäglichen Sprache; in *ṛtá*- klingt heiliges Geheimnis an.

1) Solche Stellen bleiben bezeichnend, auch wenn zu *dhárman* sich *satyá*- als gut passendes Beiwort schickt, vgl. X, 56, 3 und das Kompos. *satyādhárman*-.

2) Ich verweise auf meine „Religion des Veda“ 199 f. Neben diesen Göttern kommt auch Agni in Betracht (das. 201). Weiter Savitar (Bergaigne III, 253), der in seiner zur Bewegung antreibenden Tätigkeit das *Ṛta* verwirklicht.

3) Vgl. Bergaigne III, 249; meine Religion des Veda 201 A. 1.

S. 169) so auch *ṛtām*, *ṛtā* häufig Objekt von Verben des Redens ist (dem verwandt Wendungen wie *ṛtāyatō vācasah* II, 32, 1; *ṛtāsya vāci* X, 110, 11; *ṛtavākā-* IX, 113, 2 etc.). Man darf daraus nicht auf eine Bedeutung „Wahrheit“ schließen; „Ordnung“ paßt vollkommen. Diesen priesterlichen Denker und Redner war es ja, wie sie etwa von *śraddhā* (*śraddhām vādan* neben *ṛtām vādan*, IX, 113, 4) oder *jātaridyā* (X, 71, 11) zu reden gewohnt waren, eine besonders geläufige Aufgabe, den mannigfaltigen Inhalt des *Ṛta* — „*pūrvir ṛtāsya samdṛśah*“ (III, 5, 2) — zu entwickeln, so daß, während *satyām* eine Qualität des Gesagten ausdrückt, *ṛtām* dessen Thema ausspricht. Von den Belegstellen bestätigen mehrere diese Auffassung des *ṛtām vad-* u. dgl. sehr deutlich. So ist I, 179, 2 von den *pārva ṛtasāpah*¹⁾ die Rede, welche *sākām devēbhīr āvadann ṛtāni*: Gegenstand dieser Unterredungen müssen nach dem Zusammenhang des Sūkta die Keuschheitsordnungen des Asketenlebens gewesen sein. X, 10, 4 *ṛtā vādantaḥ*: es handelt sich um die Ordnung, welche Inzest verpönt. X, 79, 4 *tūl vām ṛtām rodasī prā bravīmi*; der folgende Pāda sagt ausdrücklich, welche das Befremden des Ṛṣi herausfordernde Ordnung gemeint ist — sie betrifft Agni: *jāyamāno mātārā gārbho atti*. I, 161, 9 *ṛtā vādantaḥ* (von den Ṛbhus): welches hier die *ṛtā* sind, sagen wohl die vorangehenden Pādas. V, 68, 1 *prā vo Mitrāya gāyata Vāruṇāya . . . ṛtām brhāt*: mir scheint zu verstehen, daß der Sänger auffordert, an die beiden Götter sich wendend deren *Ṛta* zu besingen²⁾.

1) Die auch in diesem Kompositum sich zeigende besondere Vorliebe für das Verb *sap-* als ein Obj. *ṛtām*, *ṛtā* regierend ist längst bemerkt worden. Ebenso, daß dieser Sprachgebrauch wie so vieles in der Terminologie von *ṛtā-* (s. Darmesteter, Ormazd et Ahriman 15), auf indoiranische Zeit zurückgeht (Yasna 31, 22). Schon Bergaigne (III, 222) hat treffend darauf hingewiesen, daß mit *ṛtām sap-* auch *ṛtām saparyata* X, 37, 1 zusammengehört.

2) Besonders sind unter den Belegen für *ṛtām* als Objekt eines Verbs des Redens einige Stellen hervorzuheben, bei denen es sich um einen Eid handelt. König Soma soll schwören, allen seinen Gattinnen der Reihe nach beizuwohnen: *ṛtām amiṣva yāthā samāvachā upaiṣyāmi* Ts. II, 3, 5 1 („stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beiwohnen wollest“ Böhtl. Roth. Die Gesamtheit des hier Beigebrachten zeigt, daß es sich um eine Ordnung im Sinn einer Reihenfolge nicht handelt); *ṛtām brūhīti sa ṛtām abravīd yāthā sarvāṣv eva samāvad vasānīti* Ms. II, 2, 7. Die Geschöpfe sprechen zu Prajāpati: *tābhyo vai na ṛtām brūhīty abruvan*, und es folgt: *tābhya ṛtanidhanenartam abravīt* Pañc. Br. XXI, 2, 1. Hier läuft *ṛtā-* natürlich der Sache nach auf die Bedeutung „Eid“ hinaus (so auch Geldner Gloss.). Wörtlich aber scheint mir gesagt zu sein, daß man das zu Beschwörende als „eine (heilige) Ordnung“ ausspricht. Indem man es so in den Kreis des besonderen jenseitigen Sanktionen Unterliegenden aufnimmt, zieht man auf sich, wenn man gegen ein solches *ṛtām* fehlt, die Strafen herab, mit welchen

Wesentlicher aber für den uns beschäftigenden Hergang als diese Verbindungen von *ṛtām* mit Verben des Redens ist die in den Texten sehr sichtbar hervortretende Neigung die beiden Termini *ṛtá-* und *satyá-* in offenbar enger Zusammengehörigkeit neben einander zu nennen. Schon im Rgveda beginnt diese Neigung sich zu zeigen: es sei etwa verwiesen auf IX, 113, 4 *ṛtām vúdann ṛtadyumna satyám vúdan satyakarman*; X, 190, 1 *ṛtām ca satyám ca*; vgl. auch IV, 5, 5 *anṛtá asatyāḥ*, und VII, 104, 8 (unten Anm. 2). In der jüngeren Vedenzeit werden solche Wendungen immer häufiger, wofür Belege zu geben kaum nötig scheint¹⁾. Es ist ja begreiflich, daß zwei Worte mit den Bedeutungen „Recht“ und „Wahrheit“ sich für die Diktion jener priesterlichen Kreise ebenso fest assoziierten, wie sie das vielfach für uns tun. Das „Wahre“ erscheint eben nicht nur als die rein tatsächliche, ethisch indifferente Konstatierung eines gewissen Sachverhalts, sondern als etwas Gesolltes, Erstrebtes, Rühmenswertes. Das „Recht“, die „Ordnung“ andererseits wird die Kraft besitzen, sich als das wahrhaft Seiende zu behaupten, während das Unrecht als wesenloser Schein zerfließt.

In diesem Zusammenhang ist besonders die allbekannte Tatsache hervorzuheben, daß *ánṛta-* direkt die Rolle eines Gegensatzes von *satyá-* übernommen hat. Es scheint, daß dieser Vorgang, parallel mit dem Sichzusammenschließen von *ṛtá-* und *satyá-*, im Lauf der Vedazeit erkennbar fortschreitet. Im Rv. steht *ánṛta-* als Gegensatz von *satyá-*, soviel ich sehe, nur zweimal: in *satyānṛté* VII, 49, 3 und in VIII, 62, 12 *satyám id vā u tām vayám indram stavāma nānṛtam*²⁾ (dagegen X, 55, 6 *satyám it tán ná mógham*), während es als Gegensatz von *ṛtá-* viel häufiger ist (I, 105, 5; 139, 2; 152, 1. 3; II, 24, 7; VII, 60, 5; 65, 3; 66, 13; X, 87, 11; 124, 5), „unwahr“ dagegen mehrfach mit Hilfe von *ásat-* ausgedrückt wird. Weiter

die *drúhaḥ* die *ánṛtā jánānām* heimsuchen (VII, 61, 5). Offenbar zutreffend stellt Geldner zu den angeführten Stellen aus dem Rv. selbst X, 34, 12, wo der reuige Spieler dem *senāni-* der Würfel seine Verehrung bringt: *tásmāi kṛṇomi ná dhānā ruṇadhmi dāsāhām prācis tād ṛtām vadāmi*. Der Gestus mit den zehn Fingern ist der des Schwörens (s. Geldner Kommentar); der Spieler aber spricht als *ṛtām* vermutlich aus, daß er in der Verehrung jenes Dämon kein Geld zu sparen gedenkt.

1) Ist aus dem bei verschiedenen Gelegenheiten von Āpastamba (s. Konkordanz) vorgeschriebenen Spruch *ṛtāt satyam upaimi* zu folgern, daß unter den beiden Mächten *satyám* als die höhere erschien? Ich möchte auf den Spruch kein Gewicht legen; es liegt wohl nur Umformung des Wortlauts *anṛtāt satyam upaimi* (s. Konk.) vor.

2) Hier weise ich auch auf das Nebeneinanderstehen VII, 104, 8 von *ánṛtebhīr vácobhiḥ* und *ásataḥ* . . . *vaktá* hin.

finden wir, indem *ṛtaṃ satyam* sich zu einer Einheit zusammenschließt, als den Gegensatz *anṛtam*, unter Fehlen des wenig gebräuchlichen *asatyam*¹⁾: so Kāth. XXXVI, 5, p. 72, 16 f. = Maitr. Samh. I, 10, 11 p. 151, 3. Und weiter bleibt, unter Zurücktreten des immer mehr antiquierten *ṛtā-*, als stehend der im Rv. erst in der Bildung begriffene Gegensatz *satyā-*, *ánṛta-* übrig, doch, wenn ich mich nicht täusche, wenigstens in der älteren Zeit stets gebraucht mit dem Hineinspielen eines Werturteils, von Lob und Verwerfung. Man halte etwa folgende beide Brāhmanastellen einander gegenüber. Śatapatha Br. I, 1, 1, 4. 5 *amedhyo vai puruṣo yad anṛtaṃ vadati tena pūtir antarataḥ . . . drayaṃ vā idaṃ na tṛtyam asti satyaṃ caivānṛtaṃ ca, satyam eva devā anṛtaṃ manuṣyāḥ . . . sa vai satyam eva vadet.* Andererseits aber Kauṣ. Br. II, 8 (vom Darbringer des Agnihotra) *sa satyaṃ vadati, tasyāyaṃ vānmaya ātmā satyamayo bhavati, satyamayā u devāḥ . . . sa yadi ha vā api tata urdhvaṃ mṛṣā vadati satyaṃ haivāsyoditam bhavati.* Die erste Stelle spricht mit einem gewissen Pathos von der Unreinheit und Schwäche, die in der Unwahrheit (*anṛtam*) liegt²⁾. Die zweite spricht rein konstatierend davon, daß durch eine gewisse sakrale Zaubervirkung unwahre Rede in wahre verwandelt wird: hier steht das *mṛṣā*, das auch in der nüchtern konstatierenden Kirchensprache des Buddhismus den stehenden Ausdruck für unwahre Rede (Pāli *musāvāda-*) abgegeben hat³⁾. Nach alledem, meine ich, kann man sagen, daß im Gegensatzpaar *satya-* und *anṛta-* zwar *anṛta-*, verglichen mit seinem ursprünglichen Sinn, sich der Bedeutung „Unwahrheit“ stark genähert hat, aber doch andererseits auch in *satya-* das Moment des Rechten, Seinsollenden bemerkbar entschiedener hervortritt, als in der Vorstellung von *satya-* an sich liegt⁴⁾. —

1) Dies im Rv. nur IV, 5, 5 (*asatyāḥ* neben *anṛtāḥ*, zu dessen Akzent man Knauer KZ. XXVII, 58 vergleiche).

2) In ähnlichem Ton etwa Śat. Br. II, 2, 2, 20.

3) In ähnlichem Ton das *mīthuyā* der in Anm. 4 angeführten Stelle.

4) Auch in den oben erwähnten Stellen Kāth. XXXVI, 5 = Maitr. Samh. I, 10, 11 scheint sich zu zeigen, daß *anṛta-* immer noch etwas andres ist, als einfache Unwahrheit. Es handelt sich um die ehebrecherische Frau, die ein Geständnis ablegen soll, sowie darum, ob dies Geständnis wahr oder falsch ist. Da wird nun von der Handlungsweise der Frau gesagt: *anṛtaṃ vā eṣā karoti*, von falschem Geständnis aber: *yan mīthuyā pratibrūyāt*. Für den Fall, daß sie die Wahrheit gesteht: *anṛtaṃ eva niravadāya ṛtaṃ satyam upaiti*. Es kann scheinen, daß sie *ṛtaṃ upaiti* indem sie die Sünde (*anṛtaṃ*) abtut, dagegen *satyam upaiti* indem sie nicht *mīthuyā* sondern wahrhaft spricht. Daß solche Vorstellung wenigstens undeutlich vorgeschwebt hat, halte ich für denkbar, wenn auch die Gefahr, daß so allzu Bestimmtes in die Stelle hineingesehen wird, nicht zu leugnen ist.

Ich glaube kaum, daß das Awesta Anlaß gibt, das aus den vedischen Materialien gewonnene Resultat zu modifizieren. Die Vorstellung des *aša-* schließt Werte mannigfacher Art in sich. Die sind zu einem Gesamtbild vereinigt, dessen schwebender Lichtschein doch allzu unbestimmt ist, als daß man von dieser Grundlage aus zu Behauptungen etwa über die „Wahrheit“ als Ausgangs- oder Kernpunkt von all dem sich berechtigt fühlen dürfte¹⁾. Dies allerdings liegt es nah geltend zu machen, daß der stehende Gegensatz von *aša-*, *ašavan-*, wie bekannt, *druj-*, *dragvant-* ist: Worte, deren Bedeutung sich in „Trug, Lüge“ vielleicht nicht vollständig erschöpft, aber doch davon ausgeht und dies als vorherrschendes Element enthält²⁾. Auch im Rgveda erscheinen unter vielem andern mehrfach Worte der Familie von *druh-* in der Nähe der Rtavorstellung als etwas dem Rta Feindliches³⁾: nichts begreiflicher als das. Daß aber jene Worte die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, beruht doch wohl auf speziell iranischer Entwicklung, zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab. Daß man dort eben nach dem Ausdruck *druj-* griff, zeigt zweifellos, daß im zarathustrischen Ideal des Guten und Rechten der Zug der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hervortrat. Aber diese Nuance scheint doch zu unbestimmt und allzu leicht aus einer geringen Weiterschiebung der Vorstellung erklärbar, als daß für die indoiranische Vorgeschichte oder für das vedische Rta erhebliches Gewicht darauf gelegt werden könnte.

Sehen wir zum Schluß an die Etymologie des Worts, so kann man schwanken, ob es — wie ich für wahrscheinlich halte — zur indoeuropäischen Wurzel *ar-* „fügen, anpassen“ (*áram*, ἀραρίσκω, ἀρετή u. s. w.; lat. *ars*, unser *Art*), oder zu Wzl. *er-* *or-* „bewegen, sich bewegen“ gehört. Mag nun das Wort von der Vorstellung des „Gefügten“ oder der „Bewegung“ her sich entwickelt haben, der Weg von da bis zu „Wahrheit“ scheint mir nicht leicht und

1) Wenn Plutarch ἀλήθεια gibt, so darf eine solche Übersetzung des kaum Übersetzbaren doch nur als approximativ beurteilt werden und besitzt für die uns beschäftigende Frage keine größere Autorität, als wenn etwa Megasthenes die Brahmanenkaste als ein γένος von φιλόσοφοι erklärt. Vollends habe ich Bedenken dagegen, Äußerungen wie die bekannten des Herodot über das Gewicht, das die Perser auf Wahrhaftigkeit legten, für eine genauere Deutung des zarathustrischen Ašabegriffs zu verwerten.

2) Die rgvedischen Materialien für den Kontrast von *druh-* und *satya-* gibt Bergaigne III, 180 A. 3. Auch die Inschrift von Bahistān (4, 7) stellt *hašiyam* und *duruxtam* gegenüber. Vgl. auch Yt. 19, 33.

3) Man vergleiche etwa I, 23, 22; 122, 9; 133, 1; II, 23, 17; 35, 6; IV, 23, 7 (neben 8 ff.); VII, 61, 5; X, 61, 14; auch Av. II, 10, 8.

ohne die Annahme mancher Zwischenstation schwer denkbar. „Ordnung“ dagegen als ein „Gefügtes“ ist ohne weiteres verständlich. —

Die *Ṛta*vorstellung mit ihrer aus indoiranischer Vorzeit stammenden altertümlichen Plastik hat schon in der jüngeren Veda-periode viel von dem Leben, das ihr noch im *Ṛgvēda* beiwohnt, eingebüßt. Das *Ṛta* ist da nicht viel mehr geblieben, als ein volltönendes Schlagwort, das sich stehend mit *Satya* verbindet oder mit dem man etwa irgend ein Wesen als „Erstgeborenen des *Ṛta*“ benennt; aus der wirklichen Gedankenbewegung ist das *Ṛta* im Ganzen verschwunden. Es wurde, scheint es, verdrängt durch den Glauben an alle die Zauberwesenheiten, in denen die Theologen der *Brāhmaṇas* die regierenden Mächte des Weltlaufs sahen, weiter insönderheit in ethisch-rechtlicher Beziehung durch die modernere Vorstellung des *Dharma*, in metaphysischer durch die beiden Potenzen, die aus dem wirren Weltbild der *Brāhmaṇas* als die höchsten aufstiegen: das *Brahman* und das *Karman*.

2. *dhāman*-.

Vielleicht noch bunter als das Bild von *ṛtá*- stellt sich das von *dhāman*- in den meisten Wörterbüchern dar. Ich hebe aus Geldners Glossar nur einen Teil der Bedeutungen hervor: göttliche Macht, Gebot, Schöpfung, Gebiet, erhabene Nähe oder Gegenwart der Götter, göttliche Person, Art, Form, Phase, Stand der Sonne, Stunde, Zeit. Ältere Lexikographen teilen auch der Bedeutung „Sitz, Wohnstätte“ eine bedeutende Rolle zu. Bei einem etymologisch so durchsichtigen Wort ist von vornherein wahrscheinlich, daß eine Grundvorstellung erkennbar sein wird. Von der werden sich je nach Umgebung und Zusammenhang verschiedene Seiten hervorkehren. Sollten wir da, in Ermangelung eines eben denselben Vorstellungskreis deckenden Ausdrucks unsrer Sprache, verschiedene Worte zu brauchen genötigt sein, ist doch jedes von ihnen zu verstehen als von jener Grundvorstellung durchdrungen, von ihr her sein Licht empfangend. Möglich, daß im Lauf der Zeit in der Physiognomie der Grundvorstellung einzelne Züge verblassen, andre ausschließlicher — vielleicht zugleich in einer gewissen Erstarrung — hervortreten. Das müssen wir zu ermitteln suchen: wobei — wie ich hier nach früheren Darlegungen nicht von neuem begründe — es vergebliches Bemühen wäre uns von den indischen Kommentatoren beraten zu lassen. Nur die Texte selbst können uns ihren Sinn enthüllen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat hier wie an so vielen Stellen der Forscher bezeichnet, der gegen die Tendenz, nach Belieben die Bedeutungen der vedischen Worte zu zersplittern, die Reaktion eingeleitet hat: Bergaigne¹⁾. Ich möchte meinerseits folgende Formulierung an die Spitze stellen. *dādhati* (bz. *dhattī*) bedeutet: ein Objekt, sei es sichtbar und greifbar oder nicht, „setzen“ — d. h. (selten) es als etwas Seiendes hinstellen, meist speziell: es an einen Ort, in eine Lage versetzen, oder es einem Zweck, einem Besitzer beilegen (dasselbe im Medium mit Rückbeziehung auf das Subjekt: das Objekt diesem gehörig, der Zweck in diesem liegend u. dgl.). Daß die Zugehörigkeit von *dhāman-* zum Verb stets lebendig gefühlt wurde, bedarf keines Beweises. Im Kompositum *dhāmadhā-* (IX, 86, 28), in Wendungen wie *priyā dhāma yuvādhitā* VI, 67, 9, *priyā dhāmāny amṛtā dādhanāḥ* III, 55, 10 etc. ist das Bewußtsein davon sichtbar²⁾. So ist *dhāman-* die „Setzung“, den eben angegebenen Bedeutungen des „Setzens“ entsprechend (Bergaigne: „poser, instituer“ und „institution“). Und zwar handelt es sich nicht sowohl um den Akt des Setzens, als um den dadurch geschaffenen Zustand, oder um das dadurch betroffene Objekt eben sofern es dadurch betroffen ist, eben sofern es den entsprechenden Zustand verkörpert. Da kann nun eine materielle Wesenheit bz. die ihr zugewiesene Stellung oder Funktion in Rede stehen: z. B. das *ghṛtīm* als *dhāma* des Agni (II, 3, 11; weiteres über den Sinn dieses Ausdrucks s. unten); hoch leuchtet das *dhāma* des Mitra-Varuṇa (X, 65, 5): die Sonne oder überhaupt das Licht, die Lichtwelt, die sie an ihre Stelle gesetzt haben³⁾. Es können aber auch Verhältnisse oder Ordnungen gemeint sein, die auf dem Gebiet des menschlichen Handelns, des sittlichen Lebens, des Opfers gesetzt sind. Wenn Yama die Versucherin Yamī auf

1) Religion védique III, 210 f.

2) Oder *dhāman-* steht auch in ähnlicher Verbindung mit *vi-dhā-* „disponere“, welches die Vorstellung von *dhā-* nach bestimmter Seite schärfer nuanciert; s. I, 164, 15; IV, 55, 2; vgl. X, 82, 3; 138, 6. — Ein weiteres Verb, das gern *dh°* zum Objekt hat, ist *mā-*, s. Bergaigne III, 222.

3) Natürlich kann es sich auch um eine nichtmaterielle Naturordnung handeln: so die Tageszeiten (MS. IV, 11, vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 113). Daß das Jahr, wenn ich nicht irre, nicht als *dh°* bezeichnet wird, scheint Zufall. Nach VII, 66, 11; X, 138, 6 wäre es unzweifelhaft statthaft. Wenn nun aber der Ausdruck *dhāman-* „das Gesetzte“ gelegentlich in bestimmtem Zusammenhang so gebraucht wird, daß dabei an die Tageszeiten gedacht ist, scheint es mir unrichtig, darum „Stand der Sonne, Stunde, Zeit“ geradezu als Bedeutung des Worts *dh°* aufzuführen (Geldner Gloss.; über X, 139, 3 verweise ich auf meine Note zu dem Hymnus).

das *brhán Mitrásya Váruṇasya dhāma* (X, 10, 6) hinweist, ist natürlich das Sittengesetz gemeint. Wenn von Soma gesagt wird *nṛbhi stāvāno ānu dhāma pūrvam* (IX, 97, 5), ist an die Satzung des Opfers, das *yujñāsya dhāma* (genauer das *stómasya dhāma*, s. unten S. 183 Anm. 2) gedacht. Man sieht, wie ein Teil der Vorstellungssphäre von *dh^o* mit der von *ṛtá-* zusammenfällt¹⁾. Und wie bei *ṛtá-* gilt auch hier, was so begreiflich ist: daß die Betrachtung physischer, ethischer, kultischer Ordnungen für die vedischen Denker nicht so zu sagen auf verschiedenen Blättern steht, sondern zu ungeteilter Einheit zusammengehört.

Ich gebe für die bisher besprochenen Seiten der *dhāman*-Vorstellung hier keine weiteren Belege, die sich im folgenden von selbst einstellen werden. Vielmehr wende ich mich sogleich zu der Tatsache, daß *dhāman*- besonders gern mit einem Genetiv verbunden wird²⁾.

Hier ist natürlich der nächstliegende und häufigste Fall, daß dieser Genetiv den Setzer des *dhāman*- ausdrückt. Ein beliebter solcher Genetiv ist *Váruṇasya* (*Mitrásya Váruṇasya*). Daß gern vom *dhāman*- des V. die Rede ist, empfängt seine Erklärung etwa aus V, 85, 2 *hr̥tsú krátuṃ Váruṇo apsv āgnīm divi sūryam adadhāt sómam ádrau. Varuṇas dhāman-* als „Sitz“, „Wohnstätte“ zu verstehen finde ich keinen Grund. Wenn Graßmann so u. a. I, 123, 8 *dirghám sacante Váruṇasya dhāma* erklärt, sei dem gegenüber erinnert an IV, 42, 1 *krátuṃ sacante Váruṇasya devāḥ*, I, 60, 2 *asyá* (scil. *Agnēḥ*) *śásur ubháyāsaḥ sacante* u. dgl. mehr (vgl. zu *sac-* mit Obj. *dhāma* auch Bergaigne III, 222).

Unter den sehr zahlreichen Beispielen der Verbindung von *dhāman*- mit einem so zu verstehenden Genetiv hebe ich noch hervor

1) Über *ṛtásya dhāman-*, *dádhan ṛtám* u. dgl. s. weiterhin. Die Geltung für konkrete Gegenstände, die *dhāman*- haben kann, kommt *ṛtá-* nicht zu. Auch sonst sind die beiden Worte nicht vollkommen vertauschbar, was teils auf dem Unterschied der Suffixe *-ta-* und *-man-*, teils darauf beruht, daß *dhāman*- lebendig als Ableitung von *dhā-* und an die Vorstellung von *dhā-* anschließend empfunden wurde, während *ṛtá-*, wie es scheint, für das vedische Sprachbewußtsein aus etymologischem Zusammenhang annähernd ausgeschieden zur Bezeichnung einer auf sich selbst stehenden mythisch-mystischen Wesenheit erstarrt war. — Die Abhängigkeit des *dhāma* von *ānu* IX, 97, 5, auch III, 7, 6 und IX, 114, 1, läßt die Nuance der Vorschrift, nach der man sich richtet, hervortreten; vgl. *ānu dhárma*, *ānu vratám* und die oben S. 174 besprochenen Verbindungen von *ṛtá-* mit *ānu*. Im selben Zusammenhang ist auch die häufige Abhängigkeit des *dh^o* von *mī-*, *pramī-* „verletzen“ hervorzuheben (Bergaigne III, 221).

2) Oder in irgendwelcher Form tritt ein Äquivalent eines solchen Gen. ein (*dhāma yuvádhitā*, s. S. 181, *márutasya dhāmanāḥ* I, 87, 6).

X, 81, 5 *yā te dhāmāni paramāṇi yāvamā yā madhyamā Viśvakarmann utémā*¹⁾: von Viśvakarman ist in der Nachbarschaft dieser Stelle gesagt, daß er die Erde hervorgebracht, den Himmel enthüllt hat, daß er *adhyātiṣṭhad bhūvanāni dhārāyan*, daß er *vidhatā* ist, daß er *dhāmāni véda bhūvanāni viśvā* (82, 3). Ähnlich von Indra: er hat die Finsternis *sūryeṇa vayūnavat* gemacht, woran sich der Satz schließt *kadā te mārta arītasya dhāmēyakṣanto nā minanti svadhārah* (VI, 21, 3) — also *dhāma* offenbar von der durch Indra begründeten Naturordnung.

Es folgt ein weiterer Fall: der Gen. bei *dhāman-* bezieht sich nicht auf den Setzer, sondern als Gen. obj. auf das Gesetzte, oder — was davon nicht weit abliegt — auf das Substrat, an dem das Setzen einer Ordnung u. dgl. verwirklicht worden ist.

So wird mehrfach von *ṛtasya dhāma* gesprochen (I, 43, 9 etc.; verkörpertes *ṛtasya dhāma* ist die Morgenröte Kāth. XXXIX, 10 p. 127, 5). Die Vorstellung ist doch wohl die, daß da das *Ṛta* nicht etwas andres gesetzt hat, sondern selbst gesetzt worden ist; vgl. *dādhan ṛtām* I, 71, 3; *yād adyā sūrya udyatī priyakṣatrā ṛtām dadhā* VIII, 27, 19. Kein Zweifel, daß das entsprechend auch gleichfalls mehrfach belegte *yajñāsya dhāma* zu verstehen ist²⁾; X, 67, 2 werden die Schöpfer dieses *dh^o* ausdrücklich genannt: dort sind es die Angiras. Dieselbe Rolle spielt der Gen. offenbar in *prthivyaḥ saptā dhāmabhiḥ* I, 22, 16, u. s. w.³⁾.

Nun entstehen bei manchen Ausdrücken mit einem Gen. neben *dhāman-* (oder bei Ausdrücken, die solcher Verbindung gleichstehen) Zweifel, in denen sich eine Hauptschwierigkeit der exegetischen

1) Hier das mehrfach wiederkehrende Motiv, daß die Vielfältigkeit der *dhāman-* hervorgehoben wird; vgl. X, 97, 1. 2 und oft.

2) Dem steht auch *stomasya dhāman* Kāth. XXXIX, 3 p. 122, 4. 6. 8 nah. Von *yajñāsya dh^o* liegt *yajñāsya mātṛām* X, 71, 11 nicht weit ab. Ich erinnere an die Verbindung von *dhāman-* mit *mā-*, S. 181 Anm. 2.

3) In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch *ānu svām dhāma* III, 7, 6, entsprechend der Ordnung, die in ihm verkörpert oder ihm gesetzt ist, obwohl wahrscheinlicher sein dürfte: entsprechend der von ihm gesetzten Ordnung oder der Ordnung, die er sich gesetzt hat; wohl mit Recht vergleicht Bergaigne III, 210 A. 1 *ānu svadhām* (zur Verbindung von *dhāman-* mit *svā-* vgl. auch VII, 36, 5). — Indem das *dhāman-* eines Wesens die ihm gesetzte Ordnung sein kann, erklärt sich das Nahestehen von *dhāman-* und *nāman-*, *jāniman-*, das derselbe a. a. O. hervorhebt. Freilich schließe ich mich ihm nicht in allen Einzelheiten an. So darf man, wenn VII, 60, 3 *dhāmāni* und *jānimāni* parallel zu stehen scheint, nicht übersehen, daß von den *dhāmāni* der Weltordner Mitra-Varuṇa, dagegen von den *jānimāni* der Kreaturen die Rede ist. Ein andres Wort, das mit *dhāman-* in dem hier besprochenen Sinn sich vergleichen läßt, ist *rūpā-*, vgl. das Nebeneinanderstehen von *dhāmasāḥ* und *rūpasāḥ* I, 164, 15 (s. ferner unten S. 186).

Behandlung von *dhāman-* darstellt: sind die durch jenen Gen. bezeichneten Wesen als das *dhāman-* setzend oder als selbst gesetzt bz. die Setzung in sich tragend aufzufassen? Es scheint, daß, wo solcher Zweifel überhaupt auftauchen kann, auf eine unbedingt sichere Entscheidung keine große Hoffnung ist¹⁾. Um so weniger, als ja einerseits Schwankungen in der durch unsre Schemata leicht allzu fest umschriebenen Vorstellung der Alten selbst möglich sind, andererseits die beiden Auffassungen für sie verschmelzen konnten: ein Wesen ließ sich denken als in sich selbst ein *dhāman-* hervorbringend und so zugleich Subjekt und Objekt dieses Ordners darstellend. Im Ganzen glaube ich doch, daß die Wahrscheinlichkeit für den offenbar häufigeren Fall des Gen. subjectivus überwiegt.

Ich veranschauliche das durch einige Bemerkungen über die oft erwähnten *dhāman-* des Soma. Geldner (Gloss. unter *dhāman-*) bemerkt: „Die Formen des Soma sind seine verschiedenen Phasen, in denen er stets Soma bleibt“: dazu u. a. I, 91, 4. 19, während I, 91, 3 an andrer Stelle, unter der etwas vielumfassenden Rubrik „numen, göttliche Macht . . . göttliches Werk, Schöpfung“ eingeordnet wird. Wie stellen wir uns zu den betreffenden Materialien?

Soma ist *dāmadhāh*, ja der *prathamó dhāmadhāh* (IX, 86, 28). Schon das scheint mir dem Verständnis der auf sein *dhāman-* bezüglichen Stellen mit Wahrscheinlichkeit die Richtung anzuzeigen. Der Vers selbst erläutert die Vorstellung: aus Somas göttlichem *rétas-* stammen die Geschöpfe; er herrscht *visvasya bhūvanasya*; das All steht in seinem Willen. Eine erhebliche Anzahl vedischer Äußerungen kann zur Vervollständigung oder Ausmalung dienen: Soma läßt die Sonne aufgehen und leuchten, läßt die Morgenröte scheinen, gewährt seinen Verehrern Licht, hat Himmel und Erde gemacht oder festgestellt u. dgl. mehr (Macdonell, Ved. Mythology 109 f.). Gern ist von seinem *vratá-* die Rede. Von ihm heißt es *dádhati gárgham Aditer upátha á* IX, 74, 5; *dádhati putráh pitrór apicyam náma trtíyam ádhi rocané diváh* IX, 75, 2. Daß freilich die Ergebnisse seines „Setzens“ von ihm selbst angeeignet und genossen werden, ist damit selbstverständlich vereinbar und scheint in *visvá dádhanā* (Medium!) *óasā* IX, 65, 10 zu liegen.

Einige Stellen, die m. E. die Vorstellung von Soma als dem Setzer der *dhāman-* vielmehr als dem selbst nach diesen *dhāman-*

1) So weiß ich beispielsweise nicht festzustellen, ob *márutasya dhāmanah* I, 87, 6 (vgl. dazu Geldner, Ved. Stud. III, 150) auf die von den Maruts oder auf die im Wesen der Maruts gesetzte Ordnung geht. Vielleicht deutet V, 48, 1; X, 76, 8 mehr auf das Letztere, doch das ist unsicher.

sich Ordnenen verstärken, sind die folgenden. Zu ihm wird gesagt: *tābhyām víśvasya rājasi yé pavamāna dhāmanī pratīcī soma tasthātuḥ* IX, 66, 2. Vermutlich handelt es sich um die beiden Welten, die X, 31, 7 *samtasthānē* heißen, von denen III, 6, 10 gesagt wird *prācī ... tasthātuḥ*; auch IV, 56, 2 und wohl III, 54, 7 bezieht sich *tasthātuḥ* auf sie, I, 95, 5 wohl *pratīcī* (anderwärts mehrfach *samīcīnē, samīcī*). Ist das richtig, so ist in IX, 66, 2 offenbar nicht von zwei Formen des Soma, sondern von zwei von ihm, dem *dhāmadhāḥ*, gesetzten Gebilden die Rede. Im selben Tr̥ca folgt dann alsbald (Vers 3): *pāri dhāmāni yāni te tvām somāsi víśvataḥ*; wir werden *dhāmāni* ähnlich auffassen wie vorher *dhāmanī*: es ist doch wahrscheinlicher, daß Soma die von ihm begründeten Schöpfungen, als daß er seine eignen Formen rings umgibt. So heißt es auch, daß seine *ketávaḥ* um alle *dhāman-* herum gehen (*pāri yanti*) IX, 86, 5 (vgl. Vers 6; 70, 3; in Vers 5 wird dann gesagt *pátir víśvasya bhūvanasya rājasi*: das *viśvam bhūvanam* ist schwerlich von den *viśvā dhāmāni* sehr verschieden; vgl. IX, 94, 2). Einige Wesenheiten, um die ein Gott „herum ist“, sind die *carṣanāyaḥ, kṣitāyaḥ* (I, 32, 15; III, 3, 9), die *urvi* oder *ródasī* (VI, 67, 5; X, 88, 14), das *antárīkṣam*, die *rājāmsi* und *rocanā* (IV, 53, 5). Man sieht, wie die Vorstellung, daß Soma die von ihm gesetzten *dhāman-* umgibt, in geläufiger Bahn verläuft. Ähnlich dem eben erwähnten Somavers IX, 86, 5 ist die Äußerung über Agni X, 122, 3 *saptá dhāmāni pariyānn amartyaḥ*: auch da handelt es sich wohl nicht um sieben Formen des Gottes selbst, sondern um sieben von ihm gesetzte und beherrschte *dhāmāni*, bei denen wir an die sieben *dh.* des Opfers denken mögen (*yajñasya saptá dhāmabhiḥ* IX, 102, 2; vgl. IV, 7, 5 von Agni *yájiṣṭham saptá dhāmabhiḥ*) bz. vielleicht an die *saptá hótrāḥ* (X, 17, 11; Agni ist ja *saptáhotā* III, 29, 14). Mit den erwähnten Stellen, an denen Soma um die *dhāmāni* herumseiend, herumgehend erscheint, gehört wohl auch IX, 102, 1 zusammen *viśvā pāri priyā bhuvat*. Die stehende Verbindung von *priyā-* mit *dhāman-* wird weiterhin besprochen werden. Sie legt hier den Gedanken an *priyā dhāmāni* nah. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um Somas Hervorbringungen, nicht die Formen seines eignen Daseins handelt, wird sich durch das über jene Wortverbindung Beizubringende steigern. Weiter ist in diesem Zusammenhang IX, 28, 5 zu beachten: *eṣá sūryam arocayat pávamāno vícarṣanīḥ, viśvā dhāmāni víśvavít*, welcher Wortlaut wahrscheinlich macht, daß zu Somas *viśvā dhāmāni* die von ihm mit Glanz ausgestattete Sonne gehört.

In entgegengesetzter Richtung läßt sich nun freilich, als auf

Somas Formen deutend, die von Geldner (Gloss.) hervorgehobene Vergleichung von IX, 28, 2 *viśvā dhāmāny āviśān* mit 25, 4 *viśvā rūpāny āviśān* geltend machen¹⁾. Ich glaube nicht, daß sich dem unbedingter Widerspruch entgegenstellen läßt; Schwankungen der Vorstellung sind, wie schon bemerkt, nicht ausgeschlossen. Für überwiegend wahrscheinlich halte ich doch nicht, daß wir hier solche Schwankung vor uns haben. Es ist im Rv. häufig genug, daß verschiedene Stellen, im übrigen identisch, doch in einem einzelnen Element auseinandergehen oder wenigstens verschieden nuanciert sind. Das Verb *ā-viś-* verbindet sich leicht genug auch mit Objekten, die zu dem hier befürworteten Sinn von *dhāman-* stimmen; vgl. etwa IX, 65, 2, auch 20, 5, ferner III, 32, 10; X, 125, 6; IV, 23, 9. Überdies folgt auf die in Rede stehende Äußerung von IX, 28, 2 im 5. Vers desselben kurzen Liedes jenes *viśvā dhāmāni*, mit dem wir uns eben vorher beschäftigt haben, und das auf Formen Somas sich nicht zu beziehen scheint.

Unsre Bemerkungen über Somas *dhāmāni* gingen von I, 91, 3. 4. 19 aus. Wir werden nunmehr zunächst v. 4 *yā te dhāmāni divi yā prthivyām* etc. und danach wohl auch v. 19 *yā te dhāmāni haviṣā yājanti* auf die durch das Universum hin von Soma gesetzten Ordnungen und Schöpfungen beziehen²⁾. Und ich finde keinen Grund, nicht ebenso auch v. 3 zu verstehen *rājño nū te Vāruṇasya vratāni brhād gablārām tāva Soma dhāma*: zuerst ist von Somas Geboten die Rede, die mit den im Weltall maßgebenden Geboten Varuṇas identifiziert werden; dann wird ähnlich seine Ordnung oder Schöpfung (hier singularisch, die Gesamtheit ihrer einzelnen Elemente umschließend) gefeiert³⁾. —

Es entsteht weiter die Frage, ob im Rgveda das *dhāman* eines Wesens neben den bisher besprochenen Bedeutungen auch als die,

1) Womit wir zu dem oben S. 183 Anm. 3 berührten Verhältnis von *dhāman-* und *rūpā-* zurückgeführt wurden. — Übrigens steht nicht unbedingt fest, daß die *rūpāni* Formen des Soma sind. Es könnte auch zu verstehen sein: in alle Gestalten (mannigfacher Wesen) eingehend.

2) Man bemerke, daß derselbe Verseingang *yā te dhāmāni* auch X, 81, 5 von Viśvakarmas Schöpfungen steht (oben S. 183), VIII, 21, 4 von denen Indras. Von allen diesen Stellen hat er sich in die dem weißen Yajurveda eigne Gestalt (etwas anders in den andern Yajurveden) des Verses hineingezogen, dessen ursprüngliche Fassung Rv. I, 154, 6 vorliegt.

3) Man vergleiche den Satz mit X, 10, 6 *brhān Mitrāsya Vāruṇasya dhāma*. Man wird evident finden, daß hier das *brhād dhāma* des Soma, unmittelbar neben der Erwähnung der *Vāruṇasya vratāni*, ebenso zu verstehen ist wie dort das der beiden Adityas. Für die Gleichwertigkeit von *dh*⁹ und *vratā-* gerade bei den Adityas ist bezeichnend Śat. Br. IV, 3, 5, 20.

etwa von einem Weltordner, für jenes (als seine Nahrung, sein Anteil u. dgl.) gesetzte Wesenheit zu verstehen sein kann. In den jüngeren vedischen Texten scheint mir diese Auffassung nicht selten gefordert. Es empfiehlt sich, sie zuvörderst dort zu betrachten. Diese Untersuchung aber verläuft in die über die stehende Verbindung von *dhāman-* mit dem Beiwort *priyá-*.

Schon im *R̥gveda* ist diese Verbindung häufig. Mehrfach deutlichermaßen in dem Sinn, daß die Ordnung, die ein Gott gesetzt hat, diesem lieb ist, z. B. III, 55, 10; VI, 67, 9; VII, 87, 2. Die Verbindung mit *priyá-* nimmt dann völlige Festigkeit an, so daß sie in den *Brāhmaṇas*, irre ich nicht, den weitaus größten Teil der Materialien von *dhāman-* beherrscht. Nunmehr aber scheint die Vorstellung, daß das *dhāma* seinem Setzer lieb ist, zurückzutreten. Dafür, was jetzt in dem Ausdruck zu liegen pflegt, ist bezeichnend TB. II, 3, 2, 5 *barhiṣā prátīyād gām vāśvam vā. etad val puśanām priyām dhāma. priyēṇvivaṇam dhāmnā prátīyeti*. Gewiß ist nicht gemeint, daß die Tiere das Gras des Barhis selbst als *dhāma* gesetzt haben. Sondern eine weltordnende Macht hat es so gesetzt, daß es für jene bestimmt, jenen lieb ist¹⁾. Ähnlich deutlich ist auch Śat. Br. IX, 1, 1, 22 *etad dhāsyā pratiññātataṃ dhāma yathā priyo vā putro hṛdayam vā*. Im einzelnen Fall ist denkbar, daß das Subjekt des Liebens zugleich der Setzer des *dhāman-* oder das Wesen ist, in welchem dies gesetzt ist²⁾. Notwendig ist doch dieses Verhältnis nicht, vielmehr genügt für die Vorstellung des *pr. dh.*, daß es für das betreffende Subjekt als etwas von Natur ihm besonders Angenehmes gesetzt ist.

Es ließe sich eine lange Liste solcher „lieber *dhāman-*“ von Göttern und sonstigen Wesen zusammenstellen. Ich gebe nur wenige Beispiele. Dem Agni gehört in dieser Weise das *Ājya* oder *Ghr̥ta* (Ts. V, 1, 9, 5; 3, 10, 3 und sonst recht oft³⁾) oder die *āhuta-*

1) Man bemerke, daß von *priyām dhāma* in diesem Sinn mit andrer Form der Verbindung der Elemente *pri-* und *dhā-*, *prāyo hitām* (mehrfach im *R̥v.*) nicht weit abliegt.

2) Der letztere Fall scheint mir Ait. Br. III, 8, 7 f., Śat. Br. III, 4, 2, 5 vorzuliegen, wo *priyeṇa dhāmnā, priyāni dhāmāni* neben *priyatame tanvau, juṣṭās tanūḥ* steht (vgl. auch Kāth. VII, 14, p. 78, 1; betreffs der Beziehung des *pr. dh.* zu *juṣ-* s. daselbst IV, 16, p. 41, 5). Über *tanū* vgl. meine Rel. d. Veda 479.

3) VS. II, 6 wird der Reihe nach zu den drei Opferlöffeln *Juhū*, *Upabhr̥t*, *Dhruvā* gesagt: *sédām priyeṇa dhāmnā priyām sāda āsīda*. Das *priyam sadaḥ* ist *Prastara*, *Barhis* (Hillebrandt NVO. 68). *priyeṇa dhāmnā* (Hillebr.: „mit lieber Wohnung“) wird vom Komm. erklärt *devavallabhenājyena saha*. Im Hinblick einerseits auf die hier mitgeteilten Materialien und die unten (S. 190) dazugefügten des *R̥gveda*, andererseits auf den von Hill. a. a. O. 62 beschriebenen, dem

yah (Śat. Br. II, 3, 4, 24), oder Vaiśvānara (der Name? Agnis so gestaltete Wesenheit? — Pañc. Br. XIV, 2, 3), oder das Vieh (Kāth. VII, 6, p. 67, 21). Den Aśvin das *madhu nāma brāhmaṇam* und wohl das *madhu* überhaupt (Śat. Br. XIV, 1, 4, 13). Indra und Agni die *vāc-* (Ait. Br. VI, 7, 10). Dem Himmel, aber auch dem Vieh die *ūṣāḥ* (Salzerde; Kāth. XX, 1 p. 18, 13; VIII, 2 p. 84, 8). Prajāpati die Erde (Śat. Br. XIV, 1, 2, 11). Dem Bṛhat, dem Rathanthara, den Ādityas, den Viśve devāḥ „wer (das und das) weiß“ (Av. XV, 2, 1), und so fort. Besonders hebe ich hervor Śat. Br. III, 9, 4, 20: *yatra vā eṣo* (der Soma) *'gre devānām havir babhūva tad dhēmā diśo 'bhidadhyāv ābhīr digbhīr mithunena priyeṇa dhāmnā saṁsprśeyeti* (vgl. II, 1, 1, 5; XIV, 1, 2, 11). Nach allem hier Besprochenen bedeutet da *priya-dhāman-* nicht „Freundschaft“, wie Geldner (Gloss.) annimmt. Sondern Soma begehrt, in den (sexuell gedachten) Genuß der *diśaḥ* als einer ihm zustehenden Lieblingswesenheit einzutreten¹⁾.

Mit einem solchen *priyaṁ dhāma* kann sich natürlich, wie z. B. schon die zuletzt besprochene Stelle zeigt, mancherlei ereignen. Agni und Soma legen ihr *priyaṁ dhāma* ab, und die Götter suchen es, Kāth. XXIV, 7, p. 97, 23 ff. Der Verehrer gibt dem Gott dessen *priyaṁ dhāma*, das. VI, 2, p. 51, 7. Er geht vorwärts das *priyaṁ dhāma* der Götter, nämlich das Wasser, voran führend, das. XXXI, 3, p. 4, 2. Das Wichtigste aber für den Verehrer ist natürlich, welche Erfolge für ihn selbst mit solchem *priyaṁ dhāma* verknüpft sind. Hier steht nun die Vorstellung im Vordergrund, daß er zu diesem

in Rede stehenden kurz vorangehenden Ritus der Füllung der drei Löffel mit Opferbutter halte ich das für richtig. Dazu stimmt auch, daß in eben jenen Sprüchen jeder der drei Löffel als *ghṛtācī* bezeichnet wird.

1) Betreffen diesen Typus des *priyaṁ dhāma* auch die Opferformeln, in denen es heißt, daß Agni den *priyā dhāmāni* des und des Gottes Verehrung gebracht hat oder bringen soll (*ayāt, yakṣat*), oder daß das Opfer dorthin entsandt wird, wo die *priyā dhāmāni* des und des Gottes etc. sind (vgl. Hillebrandt, NVO. 118; Schwab Tieropfer 146)? Auch die den *vanaspatī* betreffende Formel Vs. XXI, 46 ist hier zu nennen. Ich halte für wahrscheinlich, daß solches *ayāt somasya priyā dhāmāni* nicht von dem an Soma gerichteten *yā te dhāmāni haviṣā yājanti* I, 91, 19 (oben S. 186) zu trennen ist, so daß es sich in der Tat um Verehrung der Schöpfungen oder Satzungen der betreffenden Wesenheiten handelt: wobei allerdings Hinüberspielen in andre Bedeutungen des Ausdrucks schwerlich ausgeschlossen zu sein braucht. — In der erwähnten Formel Vs. XXI, 46 greift nun der noch nicht völlig aufgeklärte Wechsel von *dhāman-* und *pāthas-* ein, über den ich ZDMG. LIV, 602 f. gesprochen habe. Dem dort Gesagten füge ich hinzu, daß schon der Rv. den Zusammenhang beider Worte in III, 55, 10 erkennen läßt, denen beiden auch schon er übereinstimmend gern das Beiwort *priyā-* gibt.

„hingelangt“; überaus häufig finden sich da Ausdrücke wie *upagacchati*, *upajagāma*, *upehi* u. dgl. (oder: seine *āśiṣaḥ* haben sich dort hingestellt, Av. IV, 25, 7¹⁾); oder: die Gottheit setzt ihn dorthin, das. XII, 1, 52²⁾). Statt des „Hingelangs“ finden sich aber auch andre Wendungen, wie *priyaṃ dhāmopāpnoti* Kāth. VIII, 2 p. 84, 9; *priyaṃ dhāmāvarunddhe* Ts. V, 2, 3, 4, Kāth. XIX, 11 p. 13, 3 etc.; *priyaṃ dhāma rādhnoti* Ms. III, 2, 2 p. 16, 10; schließlich auch *priyaṃ dhāma bhavati* Av. XV, 2, 1.

Daß das *priyaṃ dhāma* der Stellen, die *upagacchati* und Ähnliches enthalten, wegen dieser Verba als eine Lokalität, etwa als die Heimstätte des Gottes zu verstehen sei, wird man im Hinblick auf die früheren Ausführungen über *priyaṃ dhāma* und auch auf die hier zuletzt beigebrachten neben dem *upagacchati* etc. stehenden Varianten ablehnen. Auch wenn beispielsweise Śat. Br. XIV, 1, 4, 13 vom *madhu nāma brāhmaṇam* als dem *priyaṃ dhāma* der Aśvin die Rede ist und dann dem Verehrer verheißen wird zu diesem *pr. dh.* hinzugelangen (*upagacchati*)³⁾, ist doch die Deutung „Wohnstätte“ nur gezwungen denkbar⁴⁾.

Die Wirkung nun, die vom *priyaṃ dhāma* des Gottes her dem Verehrer, der jenes zu erreichen gewußt hat, zufließt, wird u. a. Śat. Br. X, 1, 3, 11 beschrieben: „was sein (des Agni) *priyaṃ dhāma* ist, dadurch erlangt er (der Verehrer) das von ihm, was nur immer von ihm (noch) unerlangt ist“. Der Gott ist auf den Menschen, der sich mit seinem *priyaṃ dhāma* zu schaffen macht, nicht etwa eifersüchtig — es handelt sich ja auch eben um einen Menschen, der die Priesterkunst versteht, den Gott von der richtigen Seite zu nehmen —, sondern ein solcher Mensch hat die Handhabe erfaßt, durch des Gottes Hilfe seine Wünsche zu erlangen. Der Gott tut einem solchen kein Leid (Śat. Br. IX, 1, 1, 22); vielmehr gewährt er ihm, was er begehrt (Ait. Ār. II, 2, 3; vgl. Śat. Br. II, 2, 3, 4; Kauṣ. Up. III, 1; Taitt. Ār. II, 7).

1) Oder ist die Konstruktion mit Whitney aufzufassen: the best blessings have come unto us in the domain of the two gods?

2) Aus dem Rv. kann als der Vorstellung des Hingelangs zum *dhāma* wenigstens ähnlich IX, 114, 1 angeführt werden. Diese Vorstellung liegt auch in der Yajugestalt des Verses I, 154, 6 (s. oben S. 186 A. 2) vor. Ist sie nicht sogar in das Avesta zu verfolgen (Yasna 46, 6)? Daß im Aw. für *dāman-* die Bedeutung „Wohnstätte“ anzusetzen sei, bezweifle ich.

3) „that he approaches them“ Eggeling ungenau.

4) So auch in der Opferformel Kāth. XVIII, 21, p. 282, 4 *yatra Brhaspatēs chāgasya haviṣaḥ priyā dhāmāni* etc.: an den Ort, wo die *pr. dh.* sind — so daß diese selbst kein Ort sind.

Wir kommen noch einmal auf das Verhältnis von *dhāman-* zur Vorstellung der Wohnstätte zurück. Muß für die alte Zeit die Deutung von *dhāman-* in diesem Sinn offenbar abgewiesen werden¹⁾, so zeigen doch manche Stellen ein Aussehen, das einem nicht die Gesamtheit der Materialien prüfenden Leser in der Tat diesen Eindruck erwecken kann. „Zum *dhāma* eines Gottes hingelangen“ — oder die yajurvedische Variante *tā te dhāmāny ūsmasi gamadhyai gāvo yatra* etc. (und ähnliche Fassungen) neben dem ṛgvedischen *tā vām vāstāny ūsmasi gāmadhyai* — oder das Gebet *dicyam dhāmāsāste*, was das Śatapatha (I, 9, 1, 16) umschreibt *devaloke me 'pyasad iti vai yajate* — oder das *paramam brahmadhāma yatra cīśvam nihitam bhāti śubhram* in Muṇḍ. Up. III, 2, 1, wo die dem Verfasser wahrscheinlich vorschwebende Chāndogya Up. VIII, 1, 1 *yad idam asmin brahmapure daharam punḥarīkam veśma* gibt: all dies zeigt, scheint mir, Ausgangspunkte dafür, daß dem Wort später jene Bedeutung beigelegt worden ist, ja vielleicht teilweise schon direkte Anfänge dieser Beilegung selbst.

Schließlich müssen wir zu der oben (S. 186) aufgestellten Frage zurückkehren, ob die hier für die jüngere Vedenliteratur aufgewiesene Auffassung des *dhāman-* Jemandes als des für ihn (von irgend einer ordnenden Macht), nicht aber notwendig von ihm oder in ihm Gesetzten schon im Rgveda vorliegt. Mit voller Sicherheit kann das schwerlich entschieden werden. Wenn das Ghr̥ta schon hier als Agnis *dhāma* bezeichnet wird (II, 3, 11, vermutlich auch I, 144, 1), und dasselbe von den Hölzern gesagt wird (VI, 2, 9), ebenso vielleicht von der liturgischen Verehrung in bezug auf Mitra-Varuṇa (I, 153, 2, doch s. meine Note zu der St.), so liegt die bezeichnete Deutung immerhin nah, wenn auch die Auffassung dieser Wesenheiten als von dem betreffenden Gott begründet besonders an der zuletzt angeführten Stelle nicht ausgeschlossen ist.

1) Womit natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, daß das *priyam dhāma* eines Gottes, wie in vielem andern, auch in einer Wohnstätte bestehen könnte. Wäre aber direkt „Wohnstätte“ zu übersetzen, hatte man offenbar im Rv. auch beispielsweise Wendungen zu erwarten wie etwa. Indra, geh zu deinem *dhāma* oder *priyam dhāma*, komm von deinem *dhāma* zu uns, u. dgl.

3. Methodologisches zur Vedamythologie. Br̥haspati. Narāśaṃsa.

Die nachstehenden Darlegungen sind dadurch hervorgerufen, daß ich in letzter Zeit Anlaß hatte, mich mit Hillebrandt's Vedischer Mythologie¹⁾ erneut eingehend zu beschäftigen. Der Dank, den ich wie alle Fachgenossen dem so inhaltreichen, so energisch die Forschung fördernden Werk schulde, verbindet sich bei mir an manchen Stellen mit der Überzeugung, die dort gewonnenen Resultate und die Beweisführungen, auf denen sie ruhen, mir schlechterdings nicht aneignen zu können. Dieses Gefühl einer gewissen Gegensätzlichkeit zu analysieren und auf seine Gründe zurückzuführen empfinde ich einem Werk gegenüber, aus dem ich viel gelernt habe, als ein Bedürfnis. Führt mich dies zu Erörterungen über die Methode unsrer Forschung, so möchte ich mich da nicht durch die Bemerkung behindern lassen, die Hillebrandt einmal gegen mich gemacht hat: methodologische Streitigkeiten gleichen den dogmatischen; sie trieben die Sache auf einen unfruchtbaren Strand²⁾. Mir scheint das allzu pessimistisch; es fehlt wohl nicht an entgegengesetzten Erfahrungen. Soll der wissenschaftliche Arbeiter darauf verzichten, über die Gesetze, welche die Natur des von ihm behandelten Stoffes seiner Forschung anlegt, sich klar zu werden und, was er von dieser Klarheit erreicht zu haben glaubt, zu verfechten?

Für einige Schritte meines Weges lasse ich mir die Richtung anweisen durch einen früher von mir gebrauchten Ausdruck³⁾ — es handelte sich damals um die Frage nach dem Wesen des vedischen Savitar —: daß vor allen Einzelheiten die großen, beherrschenden Linien einer solchen Figur ihre Würdigung verlangen. Hillebrandt⁴⁾ hält dem entgegen: „Ich bin der Meinung, daß man zu den großen Linien nur von der Untersuchung der Einzelheiten aufsteigen kann, ein Prinzip, das die Naturwissenschaften zu An-

1) Im folgenden ist die größere und die kleinere Ausgabe dieses Werks mit V. M. bez. v. m. zitiert.

2) Auch die Mahnung, auf die man in solchem Fall gefaßt sein wird und die in der Tat Hill. bei früherer Gelegenheit nicht unterlassen hat mir entgegenzuhalten: daß es sich empfiehlt, die Verbesserung der Methode „at home“ zu beginnen, bewegt mich nicht zum Schweigen. Ich bemühe mich in jener Richtung nach Kräften. Hilfe nehme ich mit Dank an. Und ich versuche sie ändern zu weisen.

3) ZDMG. LIX, 254. Ähnlich O. Strauß, Br̥haspati im Veda 3. 4. 11.

4) v. m. 63 Anm. 3.

sehen gebracht hat und auch von uns hochgehalten werden sollte“. Das klingt ja überzeugend genug. In welchem Sinn ich doch abweiche: das ist es, worüber ich einiges bemerken möchte.

Ein Hauptfall in der Betrachtung vedischer Göttergestalten ist der folgende: die beherrschende Konzeption, im Namen des Gottes sich ausdrückend, in der großen Masse der Einzelheiten immer wieder bestätigt, läßt sich ohne weiteres erkennen. Beispielsweise Agnis Name „Feuer“, die fortwährend wiederholte Beschreibung seiner Erscheinung, die Aufzählung seiner Geburten, seine Rolle im Kntus, im häuslichen Leben: das alles gibt von selbst die „große Linie“ seines Bildes. Da ist es nicht nötig, ehe man für diese die Augen öffnet, Einzelheiten zu untersuchen. Alles ist ja von vornherein klar — nur eben so klar, daß wir geneigt sein werden, derartige Erkenntnis als allzu trivial bei methodologischen Erwägungen überhaupt nicht in Rechnung zu stellen. Oder wird man, an Worte sich klammernd, sagen, daß doch auch hier schließlich von Einzelheiten — nur eben von vollkommen deutlichen, im Moment überschaubaren Einzelheiten — zum Ergebnis aufgestiegen wird? Dann käme freilich eine andre als eine auf Einzelheiten basierende Betrachtungsweise überhaupt gar nicht als denkbar in Frage. Ernstlichen Sinn hat die Gegenüberstellung der beiden Bewegungsarten der Untersuchung doch nur, wenn die, für welche das Zugrundeliegen der Einzelheiten als durchgehende Forderung aufgestellt wird, etwa sich zur Pflicht machte — um beim Agnibeispiel zu bleiben — unter ihren Ausgangspunkten auch die ganze Masse der von den eben erwähnten seitab liegenden Vorstellungen zu berücksichtigen wie z. B. Agni als Vrtratöter, als Ordner Himmels und der Erde, als Erzeuger des Menschengeschlechts — nehmen wir das Epos dazu, Agni dem König Uśīnara als Taube erscheinend, Agni zur Gattenwahl der Damayanti gehend, und so fort. Würde man denn nun aber wirklich, um die „große Linie“ der Agnigestalt zu ermitteln, sich mit Untersuchung des Vrtramythus oder mit folkloristischen Ermittlungen über die Uśīnarageschichte befassen? Nein, mag es sich doch mit diesen Dingen verhalten wie es will: soviel ist ja klar, daß sie nebensächliche Anfügungen oder Ausschmückungen sind; nur Verwirrung könnte entstehen, wollte man versuchen — woran in diesem Fall freilich wohl niemand denken wird — aus diesen Einzelheiten Beiträge zur Erkenntnis des Gottes selbst herauszupressen. Nicht anders liegt es etwa bei Uśas, Vāyu, „abstrakten“ Göttern wie Viśvakarman, Manyu, Dhātār und vielen andern. Aber nun zeigt sich, daß inbezug auf einige Götter, bei denen ich alle Kriterien der gleichen Sachlage finde, mehrere For-

scher die entschiedenste Abneigung dagegen hegen, den entsprechenden Weg zu gehen. So eben bei dem Gott, dessen Untersuchung mir zu jener von Hillebrandt beanstandeten Äußerung Anlaß gegeben hat, bei Savitar. Warum nur? Der Name Savitar, der sich klar und unverdächtig in eine Reihe gleichartiger Namen einordnet, sodann die mit diesem Namen ebenso klar übereinstimmenden, wieder und wieder die alten Texte erfüllenden Äußerungen über seine Funktion, welche auf den verschiedensten Gebieten, an Göttern, Menschen, Tieren, an Lebenden und Toten, an Licht und Wasser immer gleichartig vollzogen wird, dazu weiter noch des Gottes Rolle im Ritual: in all dem zeichnet sich ohne weiteres, meines Erachtens mit vollster Evidenz, die „große Linie“ ab. Von der modernen Forschung wäre sie vermutlich nicht verkannt worden, hätte nicht ein gewisser Aberglaube obgewaltet, als sei ein solcher Gott nun einmal verpflichtet, ein Natursubstrat zu besitzen, und wäre dieser Meinung nicht durch die spätere indische Entwicklung der Savitargestalt in der Tat eine scheinbare Stütze geliefert worden. Zu meiner Befriedigung darf ich annehmen, daß neuerdings meine Ausführungen über Savitar wenigstens teilweise Hillebrandts Zustimmung gefunden haben. Auch für ihn ist jetzt der Name Savitar „in Ursprung und Bedeutung durchsichtig und bezeichnet den ‚Erreger‘, ‚Beleber‘“: dann hat „dieses Wort aus seiner allgemeinen Sphäre heraus seine Bedeutung zu der eines Sonnengottes verengert“¹⁾ — nach ihm freilich in früherer Zeit, als ich meinerseits anerkennen kann. Ich verweise für das Nähere auf meine beiden Savitar betreffenden Aufsätze²⁾. Sie veranschaulichen, wie nach meiner Überzeugung die Grundvorstellung Savitars unmittelbar klar ist, ohne daß man sie auf Einzelheiten — wie etwa den Stellen, die ihn dem Sūrya annähern, oder der Geschichte von den Rbhu und Agohya, oder dem „Savitartag“ bei Gobhila³⁾ — aufbauen könnte und dürfte; vielmehr empfangen solche Einzelheiten — soweit sie nicht, was natürlich oft der Fall ist, unaufklärbar bleiben — eben von der zentralen Vorstellung her Licht. Ich werde weiter unten den Versuch machen, an der Betrachtung eines zweiten Gottes, des Brhaspati, den Gegensatz der beiden Verfahrensweisen zu veranschaulichen: der einen, die wie hier skizziert mit einem Griff — sofern nämlich die

1) Hillebrandt, Lieder des Rgveda 90. Schwankend äußerte sich H. in V.M. III; siehe meine Bemerkungen ZDMG. LIX, 253.

2) ZDMG. LI, 473 ff.; LIX, 253 ff.

3) Siehe a. a. O. LIX, 263.

Sachlage solchen Griff möglich macht — die Hauptlinie der betreffenden Gestalt erfaßt und sich damit den Standpunkt für die Beurteilung der zerstreuten Einzelheiten sichert: der andern, welche die zentrale Konfiguration übersehend oder sie in die zweite Linie zurückdrängend durch die Deutung vieldeutiger Anspielungen, die Beobachtung mehr oder weniger — oft recht wenig — ausgesprochener Berührungen, Annäherungen, Beziehungen, Anklänge, wie mir scheint vergeblich, zum Ziel zu kommen sucht.

Man mißverstehe mich nun nicht, übersehe nicht die eben hervorgehobene Einschränkung: wenn ein solcher das Ergebnis mit einem Schlage erfassender Griff möglich ist. Oft ist er es nicht, und zwischen dem schlechthin positiven und dem schlechthin negativen Fall liegt ein mannigfach nuanciertes Mittelgebiet.

Zunächst kann das so besonders jenen Griff sichernde Moment des Namens versagen, indem dieser entweder dunkel ist (Indra, Nā-atya, Marut) oder nur ein relativ nebensächliches Epitheton des Gottes, nicht aber eine Definition seines Wesens gibt (Ásvin: es kann ja nicht die Rede davon sein, daß dieser Götter Wesen in ihrem Roßbesitz liegt). Weiter können Nebenbestandteile, neu Hinzutretendes überwuchern: besonders leicht eben da, wo kein klarer Name die Vorstellungen an der alten Stelle festhält, doch nicht nur in diesem Fall (der etymologisch klare Savitar wird später zum Sonnengott). So kann sich eine neue „große Linie“ bilden, hervorgebracht etwa dadurch, daß des Gottes Fürsorge für soziale Bedürfnisse dringender gefordert wird, als ein aus seiner Naturbedeutung fließendes Tun, oder auch dadurch, daß poetische, allegorisierende Spielereien, beliebte Erzählmotive die Oberhand gewinnen, und andres mehr. Die neue Linie wird dann mehr und mehr die alte überdecken. Von der bleiben nur Reste übrig, die uns nunmehr zunächst als Einzelheiten erscheinen. Da wird es allerdings, wenn man nach dem Ursprung der Konzeption fragt, nötig sein von solchen Einzelheiten auszugehen. Hillebrandt bemerkt einmal, daß auf die Geschichte der griechischen Konjugation $\delta\alpha\iota\omega$ $\delta\alpha\iota\omega\mu\epsilon\upsilon$ mehr Licht wirft als deren „große Linien“. Das Entsprechende trifft auch für die Vedamythologie vollkommen zu: nämlich in gewissen Fällen (wie dem des Varuṇa), während man andern Fällen (Agni, Uṣas, der vedische Savitar, Bṛhaspati [s. unten] u. s. w.) sofort ansieht oder ansehen sollte, daß die „große Linie“ einfach und offenbar verläuft. Wo aber Zweifel obwaltet, wird der oft recht ernst sein. Sprachgeschichtliche Probleme, wie jenes von Hillebrandt verglichene, stehen unter andern Bedingungen. Die Bestimmtheit des Lautwandels, die wenigstens oft vorhandene

Überschaubarkeit der Richtungen, in denen die Analogie gewirkt haben kann, ermöglichen da ein sicheres Vorgehen: $\delta\acute{\epsilon}\iota\delta\omega\ \delta\acute{\epsilon}\iota\delta\mu\epsilon\nu$ kann kein präsentisches Paradigma sein, und so fügen sich diese Formen denn, von jener Linie divergierend, in die andre wohlbekannte Linie der Perfektflexion mit nahezu unbedingter Sicherheit ein. Ähnliches kann auch in der Mythologie glücken; es ist, glaube ich, im Fall des Varuṇa geglückt. Nur liegt neben diesem günstigen Fall in allzu naher Nähe der ungünstige, daß die Spuren fehlen oder ganz ungewiß sind, welche — um bei jenem Vergleich zu bleiben — die Enthüllung des scheinbaren Präsens als wahres, altes Perfekt ermöglichen müßten. Insonderheit wird die Unterscheidung darüber schwierig, oft unmöglich sein, was Reste des Alten sind, was Sekundäres, Angeflogenes, Zufälliges: welche Ungewißheit gerade auf vedischem Gebiet sich infolge der übergroßen Fruchtbarkeit der R̥sis an Phantasiespielen aller Art, ihrer Neigung die Grenzen zwischen der einen und der andern göttlichen Gestalt verschwimmen zu lassen erheblich steigert. Wird im einzelnen Fall der sporadische, belanglose Einfall sich als solcher kennzeichnen, vielleicht indem es gelingt seine Motive aufzudecken? Wird der Rest des Alten sich zu erkennen geben, indem er sich so zu sagen durch unterirdische Verbindungslinien mit andern eben solchen Resten überzeugend zu einem Ganzen zusammenschließt, oder vielleicht indem außerindische, etwa awestische Vergleichenungen seine vorgeschichtliche Dignität erhärten? Haben wir beispielsweise im Fall des Pūṣan hinter der im Veda uns entgegentretenden „großen Linie“ (Herrschaft über die Wege) einem andern vorgeschichtlichen Gebilde nachzufragen, an dessen freilich ganz unbestimmte Möglichkeit der dunkle Name des Gottes uns glauben läßt? Ist im Fall Viṣṇus der klare Name¹⁾ ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die Konzeption des Gottes auf der weithin fortschreitenden Bewegung über das *sānu-* beruht, oder gibt dieser Name wie Ásvin nur ein Epitheton des Gottes und bleibt ein eigentliches Subjekt des Weithinschreitens, dessen Wesen sich in dieser Tätigkeit keineswegs erschöpft, aufzusuchen? Vielleicht unbeantwortbare Fragen.

Indem ich für einige Seiten der hier berührten methodologischen Probleme an Vervollständigungen erinnere, die das eben Gesagte aus früher von mir vorgelegten Ausführungen²⁾ empfängt,

1) Denn Bloomfields Herleitung aus *vi + snu-* = *sānu-* trifft fraglos das Richtige, worauf ich in meiner Rel. des Veda, 2. Aufl., zurückkommen werde.

2) ZDMG. L, 61 f.; LI, 474 f.

wende ich mich nun zum hauptsächlichsten, oben an die Spitze gestellten Differenzpunkt zwischen Hillebrandt und mir zurück und versuche, die Funktion, die der Erkenntnis der „großen Linie“ in unsrer Arbeit vielfach znkommt, zugleich mit den Gefahren der Ablehnung dieser Erkenntnis zunächst an der Behandlung des Gottes Br̥haspati näher zu veranschaulichen. Vielfach kann ich mich auf O. Strauß¹⁾ stützen, der das Problem in der mir als richtig erscheinenden Weise behandelt hat. Aber Hillebrandt zu überzeugen ist ihm nicht gelungen.

Br̥haspati.

Auf den ersten Blick, meine ich, zeigt dieses Gottes Name die weit alles andre überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Auffassung seines Wesens an. Die etymologische Gleichwertigkeit von Br̥haspati und Brahmanaspati drängt der Veda auf. In ihm zeichnet sich die Gruppe, das Wesen der als *-pati-* bezeichneten Gottheiten klar ab. Wie Rathaspati, Vāstospati u. s. w. zum *rátha-*, zum *vāstu-*, so wird sich Br̥haspati = Brahmanaspati zum *bráhman-* verhalten; er wird dessen göttlicher Herr und Schützer sein. Ob Ostoffs etymologische Annahmen über *bráhman-* zutreffen, ob der Typus der *-pati*-Götter durch litauische Vergleichenungen als indoeuropäisch erwiesen wird, sind weitere Fragen, deren Beantwortung das alles nicht berührt. Es steht auf sich selbst. Seltsam täuschende Mächte müßten ihr Wesen getrieben haben, sollte es sich als irrig erweisen. Des Forschers nächste Pflicht ist, sich auf die nahezu vollkommene Gewißheit einzustellen, daß die schlichte Aussage der Überlieferung eben zutrifft. Die Findigkeit in entlegenen Kombinationen soll uns die Einfalt, im guten Sinn dieses Worts, nicht zerstören.

Immerhin werden wir, was wir zu prüfen imstande sind, nicht ungeprüft lassen.

Was sagt der Veda über das Tun des Br̥haspati? Stimmt dies zu seinem Namen?

Man nennt ihn *jyestharájam bráhmanām* II, 23, 1; er ist *vísvesāṃ janitā bráhmanām* das. V. 2; er schafft dem *bráhman-*²⁾ guten Weg VII, 97, 8. So ist er denn selbst *brahmán-* II, 1, 3 etc. Und er segnet den menschlichen Brahman, wehrt Schädigung und Kränkung von ihm ab: so erlangt er die ihm geraubte Frau wieder X, 109, 5, und macht sich mit denen zu tun, die ihn um

1) Br̥haspati im Veda (Kieler Dissertation). Leipzig 1905.

2) Es ist nicht *brahmán-* zu ändern; vgl. meine Note zu VII, 13, 3.

eine Kuh bringen Av. XII, 4. Er ist eben Verbündeter des *kṛtā-brahman-* Rv. II, 25, 1, dagegen er oder mit ihm in Nachbarschaft Agni tötet die *brahmadviṣaḥ* X. 182, 3; mit seiner Glut vernichtet er die *brahmadviṣaḥ* II, 23, 4. Vielfach natürlich treten in den für ihn charakteristischen Wendungen statt *brāhman-*, des nächstliegenden Schlagworts, dessen ungefähre Synonyma auf. Der Gott ist *gāthānī-* I, 190, 1; er verleiht dem Priester die *vāc-* X, 98, 3. 7 — der Hymnus an die Vāc fängt an *bṛhaspate prathamām vācō āgram* X, 71, 1¹⁾ —; er beherrscht *ūpastutiṃ nāmāsa ūdyatiṃ ca ślōkam* I, 190, 3, spricht den *māntra-* I, 40, 5, lenkt des Beters *matī-* II, 24, 1, und so fort. All das weist ihm die Stellung unter Göttern und Menschen an. Beständig lassen ihn die jüngeren Vedatexte als Purohita oder Brahman der Götter auftreten²⁾. Und wenn schon der R̥gveda ihn häufig neben Indra als dessen Genossen stellt, ist das eben nichts andres als die Verbindung des fürstlichen Kriegers mit seinem Purohita. Da wird Indra denn, zusammen mit Bṛhaspati auftretend und die Schöpfungen seiner priesterlichen Kunst sich aneignend, selbst *brāhmaṇo devākṛtsya rājā* VII, 97, 3 genannt; wenn die beiden gemeinsam das Heer führen: *dākṣiṇā yajñāḥ parā etu sōmaḥ* X, 103, 8. So bezeichnet der Dichter auch den menschlichen Purohita, wo von der Gesegnetheit des Königs, der diesen ehrt („*yásmin brahmā rājani pārva éti*“), die Rede ist, direkt als Bṛhaspati IV, 50, 7. Ich versuche in alldem natürlich nicht vollständig zu sein; es genügt, auf die in größter Breite gelagerten Materialien kurz hinzudeuten.

Bestätigt sich nun das hier beständig hervortretende Wesen des Gottes auch in dem Hauptmythus, in dem er — neben Indra — erscheint, dem von der Kuhgewinnung?

Für die vedischen Dichter ist die Pointe dieses Mythus ja die, daß den Brahmanen der Kuhbesitz erworben wird, der ihnen zukommt und den schnöde Geizhalse (die Paṇi³⁾) ihnen vorenthalten wollen, wie im täglichen Leben der Brahmane oft unter dem Geiz der Reichen zu leiden hat⁴⁾. Von Indra heißt es mit

1) Stellen über ihn als Herrn der Vāc aus den jüngeren Texten V.M. I, 411 f.

2) Meine „Rel. des Veda“ 378. 382.

3) Wenu Hillebrandt (V.M. I, 94 ff.) an Brunnhofer anknüpfend die Paṇi des Mythus mit dem Volksstamm der Parner identifiziert, so verweise ich in bezug auf die von ihm angeführte Hauptstelle VI, 61, 1 auf meine Note daselbst und GGA. 1914. 447. Für die Auffassung des Bṛhaspati ist es nicht gleichgiltig, ob diese Gegner des Gottes den Typus der geizigen Priesterfeinde repräsentieren oder als Πίρροι auf der Landkarte zu finden sind.

4) Daß diese Brahmanisierung des seiner Herkunft nach prahistorischen Mythus sekundär ist, beeinträchtigt seine Bedeutung für unsre Untersuchung natürlich nicht.

deutlicher Beziehung auf diesen Mythos, daß er dem *brahmán-* als erster die Kühe erworben hat I. 101, 5, daß er dem *bráhman-* die Kuh leicht erwerblich gemacht hat X, 112, 8. Der *vípra-* ist es, dessen charakteristische Tat darin besteht, dem Paṇi den Siegespreis abzugewinnen, wie die des Königs darin besteht, mit seiner Kraft den Feind (*vrtrá-*) zu töten VI, 13, 3. Den *brahmapri* wählen die Götter zu ihrem Freunde: wozu Beispiel die Kuhgewinnung I. 83, 2. 4. So ist es für diese Tat wesentlich, daß sie zu Gunsten derer getan ist, die das *bráhman-* in sich verkörpern, und sie steht also mit der Natur des *bráhmanaspati-* in vollkommenstem Einklang, wie ja auch abgesehen von diesem besondern Akt sich dessen Herrschaft über das *bráhman-* vielfach darin ausprägt, daß er den irdischen Inhabern des *br.* die Vorteile, auf die sie Anspruch haben, gewährleistet. „Kein anderer Gott paßte in die Gedankengänge dieser Geschichte so genau hinein wie *Brhaspati*“¹⁾.

Mit diesem Wesen der Kuhgewinnung stehen auch die Mittel, die *Brh.* dabei anwendet, im Einklang. *úd gā ājad ābhinaḍ bráhmaṇā valám* II, 24, 3: kann es eine dem Herrn des *bráhman-* angemessenere Weise geben, die Höhle zu öffnen? Oder er hat es getan *agnitápobhir evakāḥ* X, 68, 6; *utá prāstaṇḍ úc ca vidvāṇ agāyat* X, 67, 3, u. a. mehr.

Weiter steht mit all dem im Einklang das Gefolge, das den Gott bei dieser Tat begleitet. Er tritt auf *susṭúbhā, íkratā gaṇéna* IV, 50, 5, *íkrabhiḥ* VII, 10, 4²⁾; X, 14, 3; *súkhibhir vāvadabhiḥ* X, 67, 3; von denen heißt es *ṛtám sómsantah . . . vípram padám āṅgirasó dādhanā pañásya dāma prathamám mananta* X, 67, 2. Da haben wir die *Āngiras* als seine Freunde³⁾; die spielen bekanntlich, wie es sich für diese vorbildlichen Priester schickt, bei der Kuhgewinnung eine Hauptrolle: man versteht es, daß diese *brahmāṇah* (VII, 42, 1) zusammen mit dem *bráhmanaspatiḥ* da auftreten mußten, wo Indra, wie wir sahen, *brahmāṇe prathamó gā ávindat* (I, 101, 5). Im Saramalied sind Überwinder der *Pāpis*, zusammen mit *Brhaspati* (v. 6. 11) und Indra, die *íṣayah sómasitāḥ, ayásyo āṅgirasó návagvāḥ*, die *āṅgirasó ghorāḥ*, die *íṣayo víprāḥ* (v. 8. 10. 11). So wird denn gerade im Zusammenhang mit der Kuhbefreiung *Brhaspati* als *āṅgirah* angeredet II, 23, 18 oder *āṅgirasāḥ* genannt VI, 73, 1. Aber natürlich ist er *Āngiraside* nicht nur als Kuh-

1) Meine Religion des Veda 67.

2) Parallel damit, daß Indra *vásubhiḥ*, Rudra *rudrēbhiḥ* auftritt.

3) Während diese in der etwas andern Fassung von X, 14, 3 mit Yama, gegenüber den *íkvan* des *Brhaspati*, verbunden werden.

befreier; seiner Priesternatur entspricht es, daß ihm diese Bezeichnung überhaupt zukommt, ähnlich wie auch Agni, der priesterliche Gott, Ängiras ist.

Blicken wir von dieser fast ausschließlich aus dem Rgveda geschöpften Charakteristik des Gottes auf die Rolle, welche die Ritualtexte ihm im Opferritual anweisen — namentlich der Vājapeya und der Bṛhaspatisava ist hervorzuheben —, so entspricht die jenen Vorstellungen auf das genaueste¹⁾. Ebenso die Deutungen, die in den Brāhmaṇatexten vorgetragen werden: *brahma vai bṛhaspatiḥ*, heißt es dort fortwährend; *brahma vai bṛhaspatiḥ kṣatram indrah*²⁾.

In all dem bestätigt sich die Erfahrung, die man in der Vedamythologie oft macht und auf die ein Unbefangener von vornherein gefaßt sein wird: in aller Breite — von dieser Breite freilich konnte die knappe hier vorgelegte Auswahl keine Vorstellung geben — entfaltet sich in den Texten das Wesen des Gottes gerade in der Gestalt, die sein Name erwarten läßt. Die „große Linie“ verläuft eben wie sie verlaufen muß. Wir steigen nicht von den Einzelheiten zum Ganzen auf, sondern das Ganze ist seinem wesentlichen Gehalt nach direkt ergreifbar, und die Einzelheiten bestätigen auf der einen Seite eben nur, daß wir es richtig ergriffen haben, und stellen uns andrerseits vor Augen, wie die zentrale Vorstellung sich in den verschiedenen Richtungen spezialisiert, sich zu konkreten, vielleicht erwartbaren, aber nicht *a priori* deduzierbaren Einzelvorstellungen aus einander legt, die alle erst vom Mittelpunkt her verständlich werden und von ihm aus sich an die rechte Stelle setzen lassen. —

Jetzt wenden wir uns zu den in der umgekehrten Richtung vorgehenden Untersuchungen, die wir hier kritisieren, und zum Bild des Bṛhaspati, das sich aus ihnen ergeben hat.

In Hillebrandts erster Besprechung des Gottes (V. M. I, 404 ff.) erfährt man von dessen Rolle als „Herr des *brāhmaṇa*-“ überhaupt im Grunde kaum etwas. Genauer: es ist zwar von ihr die Rede³⁾, indem über dahin gehende Ansichten von Roth, Bergaigne u. a. referiert wird. Aber alsbald verläßt die Untersuchung diesen Vorstellungskreis, um sich fast ausschließlich dem von H. behaupteten Mondgott Bṛhaspati zuzuwenden. Mir scheint, auch wer den Ursprung der Konzeption im Monde sucht, durfte doch nicht

1) Siehe Strauß 54 f.

2) Strauß 46 f.; Śat. Br. IX, 3, 4, 18.

3) Gleich im Eingang des betreffenden Abschnitts.

unterlassen, die im Veda so weit sich ausbreitende, so mannigfaltig sich verzweigende Vorstellung des „Herrn des *bráhman*-“ eingehendster Beachtung zu würdigen¹⁾; sie gehört doch nun einmal zu dem Gegebenen, in sehr hervortretender Sichtbarkeit Gegebenen, dessen Figur zu betrachten notwendig ist, ehe man über die lunaren Ursprünge Vermutungen aufstellt. Eine Methode, die das Aufsteigen von den Einzelheiten auf ihre Fahne geschrieben hat, warum fand sie es so überflüssig, von allen diesen Einzelheiten nähere Notiz zu nehmen? Warum unterließ sie es, über der Betrachtung von Beziehungen, die B. mit dem Soma verknüpfen sollen, vor allem ihm selbst, dem in diesen Beziehungen Stehenden, und seinem eignen Wesen, wie es im Veda vor uns steht, nachzufragen?

H.s neuere Darstellung (v. m. 60 ff.) nun schwächt dies Denken in gewisser Weise ab. „Brhaspati oder Brahmanaspati“, heißt es jetzt, „hat sich mit dem Begriff des *bráhman* zusammen entwickelt, der das magische Fluidum ritueller Zauberkraft bedeutet . . . Brhaspati ist Herr dieser Kraft“. Vortrefflich. Aber die damit betretene Bahn wird schnell wieder verlassen. Eingehender zu beschreiben, wie B. sich als Herr des Brahman betätigt, wird auch jetzt nicht versucht. Andere, angeblich ursprünglichere Seiten seines Wesens ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Denn er „ist sowenig von Haus aus eine Abstraktion wie Indra“. Die Betrachtung kehrt zu der alten Richtung auf den Mond zurück, indem sie zum Mondmotiv speziell noch den Hinblick auf das — nach Hill. vom Mond beherrschte — Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*-) fügt. „Nach meiner Meinung ist der Ausgangspunkt seiner Personifikation das Zauberverfeuer und der Mond, sein himmlischer Protektor²⁾“. Hinter der Gestalt eines „Herrn des Brahman“ liegt also eine Vorgeschichte. Sehen wir zu, ob es der von den Einzelheiten aufsteigenden Methode gelungen ist, diese aufzuhellen, ihr Dasein überhaupt zu erweisen.

Wir prüfen zuerst die angeblich auf den Mond, dann die auf das Feuer, den *Dakṣiṇāgni* hinweisenden Züge³⁾.

Für den Mond gab in H.s früherer Untersuchung der Name des Gottes ein Argument. *brhas-* sollte ursprünglich „Wuchs“, dem entsprechend Brhaspati als Pflanzenherr den Mond bedeuten (V. M. I, 408 f.). Die (mit Recht) veränderte Beurteilung des

1) Ich meine näherer Beachtung, als sie S. 410 ff. gefunden hat, wo B.s Stimme von vorn herein als „Stimme des Donners“ rubriziert wird.

2) Hill., „Lieder des Rgveda“ 25.

3) Ich schließe diese Erörterung überwiegend an H.s neuere Darstellung an, berücksichtige aber auch die ältere.

Namens, die Anknüpfung an *bráhmaṇ-* = Fluidum ritneller Zauberkraft, hat H. den Weg zum Monde doch nicht verlegt. Früher vom Pflanzenwuchs, jetzt von jenem Fluidum aus: immer gelangt die Untersuchung zum Monde.

„Vers Nr. 387 des Dhammapada vergleicht den *saṃnaddho khattiyo* mit *ādicco* und mit dem *candimā* den *jhāyī brāhmaṇo*“ (v.m. 62). Mir würde fraglich scheinen, ob unter den Einzelheiten, von denen wir zum gesuchten Ergebnis aufsteigen wollen, ein Vers eine Stelle verdient, der zugleich seiner Herkunft nach so weit von unserm Untersuchungsgebiet abliegt und zur Gottheit des *Brhaspati* so außer Beziehung steht wie dieser buddhistische. Aber denke man darüber wie man will: ist es denn tatsächlich richtig, daß der Vers den Mond mit dem *jhāyī brāhmaṇo* vergleicht? Ich weiß nicht, wie man anders übersetzen will als so: Bei Tage glüht die Sonne, bei Nacht leuchtet der Mond. Gerüstet glüht ein *Kṣatriya*; der Versenkung hingegeben glüht ein Brahmane. Doch beständig Tag und Nacht glüht der Buddha mit seinem Glanz“. Der keiner Einschränkung oder Bedingung unterworfenen Glanz des Höchsten wird verherrlicht durch die Gegenüberstellung von zweimal zwei niederen Wesen, denen allen Glühen oder Leuchten nur zu bestimmter Tageszeit, nur unter bestimmten Umständen zukommt. Darin soll eine Vergleichung dieser Wesen unter einander liegen¹⁾? Ich bin darauf gefaßt, daß man der von mir befürworteten Methode Oberflächlichkeit in unzureichender Beobachtung der Einzelheiten vorwerfen wird. Habe ich nicht vielmehr meinerseits Grund, den Wunsch nach sorgfältigerer Betrachtung der Einzelheiten, auf denen man die Untersuchung aufbauen will, auszusprechen?

Weniger abliegend von der Sphäre des *Brhaspati* ist es, wenn bei der Priestereinsatzung des Somaopfers die Formel gesprochen wird: „Der Mond ist mein göttlicher Brahman; du bist der menschliche“²⁾ — göttlicher Brahman ist ja *Brhaspati*. Doch bedenke man, daß diese Formel einer ganzen Serie analoger angehört: die Sonne ist der göttliche *Adhvaryu*, *Agni* der göttliche *Hotar*, *Parjanya* der göttliche *Udgātar* u. s. f. Hier mythologische Konsequenzen ziehen ist gefährlich, um so mehr als allem Anschein nach der Brahman im hier vorliegenden Sinn des Worts ein der ältesten Zeit fremder Priester ist. — Vollends unerheblich scheint mir, daß

1) Man betrachte etwa die in mancher Hinsicht ähnlichen Verse *Mahāvagga* VI, 35, 8: wird dort der Mond dem *Agnihotra*, die Sonne der *Sāvitrī* verglichen?

2) *Śāṅkh. Śr.* V, 1, 3 etc.; Caland-Henry 5. Vgl. *Śatap. Br.* XII, 1, 1, 2.

„wir aus den Texten wissen, wie eng verbunden Mond und Geist gedacht werden“ (v. m. 62; s. schon Rv. X, 90, 13). Die Kombination Mond — Geist pflegt neben Sonne — Auge zu stehen und konnte leicht durch diese veranlaßt werden. Von „Geist“ aber bis zum Brahman oder zu Brhaspati ist doch ein Schritt!

Weiter legt H. Gewicht darauf, daß Brhaspati „VII, 97, 7 ‚leuchtend, mit hundert Federn versehen‘ heißt, . . . mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft, den Himmel und die oberen Sitze (X, 67, 10) ersteigt“. Wie viele Götter und andre Wesen „leuchtend“ (*śuci-*) heißen, lehrt ein Blick in Graßmanns Wörterbuch: darunter finden sich Lieder, Gebete, so daß für den göttlichen Herrn des Brahman dieser Ausdruck überaus begreiflich ist¹⁾. „Hundert Federn habend“ (*śatapatra-*) ist später ein Name des Spechts und anderer Vögel. Offenbar ist B. hier als vogelartig fliegend vorgestellt wie er X, 103, 4 (vgl. V, 83, 7) mit seinem Wagen umherfliegt. Es fliegen die *Asvin*, die *Marut*, die Flüsse („wie die Vögel“ II, 28, 4), das *ābhvam* VI, 71, 5 u. a. m.; man betrachte etwa die Symbolik von Vs. XII, 4. Daß die Dichterphantasie einmal darauf verfallen ist, die freie, luftige Beweglichkeit des Gottes zu schildern, indem sie ihm „hundert Federn“ beilegt, kann nicht befremden. Ist weiter die Übersetzung richtig, daß B. „mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft“, so paßt das besonders gut zum Protektor des Brahmanentums, für welches ein Hauptinteresse im Vorhandensein vieler freigebiger, Somakelterungen veranstaltender Opferherren lag²⁾. Weiter „ersteigt (Brhaspati) den Himmel und die oberen Sitze“. Hätten wir anderweitigen Grund hier an den Mond zu denken, würden wir in diesen Worten gewiß dessen Aufsteigen erkennen. Aber so gut wie der Schlachtlärm sich zum Himmel erhebt (VII, 83, 3), das Rauschen der Sara-

1) Schon in meiner Rel. des Veda 66 A. 1 bekämpfte ich H.s Satz (V. M. I, 407 f.): „Nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können, daß er das Dunkel vertreibe“. Mit einem Beiwort wie *śuci-* geht die vedische Dichtersprache höchst freigebig um. Die mythologische Betrachtung, die in allzu weiter Ausdehnung dazu neigt, Naturgötter, besonders Lichtgötter zu entdecken, liebt es naturgemäß, an solche Beiworte Folgerungen zu knüpfen, denen mit Entschiedenheit widersprochen werden muß.

2) Geht aber *āsutim* in der Tat auf Kelterungen? Ist nicht gemeint, daß er erquickenden, stärkenden Trank verschafft? Vgl. I, 104, 7; II, 1, 14; Av. III, 7, 6 und dort Whitney-Lanman; ferner *ghṛtāsuti-*, *sarpīrāsuti-*. — Früher (V. M. I, 407) übersetzte H. das *svāveśāh* „bringt Glück mit seinem Aufgang“. Es befriedigt, daß diese damals durch Sperrdruck hervorgehobene Beziehung auf den Mond jetzt verschwunden ist.

svatī divi yatate (X, 75, 3), bewegen sich auch die Gebete des Soma-pressers *dyugāt* zu Indra (VIII, 97, 4), heißt das Opfer *divisprś-* (wiederholt); spricht man zum Prastara: „Geh zum Himmel, von dort bringe uns Regen!“ (Vs. II, 16; Kāty. Śr. III, 6, 8); spricht man bei der Agnischichtnung zu den Priestern und dem Opferherrn: „Zu des Himmels Rücken, zur Sonne gehend setzt euch hin mit den Göttern vereint“ (Vs. XVII, 65; Kāty. XVIII, 4, 1), und Ähnliches häufig. Kann es da befremden, daß auch der „Herr des heiligen Spruchs“, der zeitweilig auf Erden tätig ist, die Kühe gewinnt, die Schlachten leitet, dann zum Himmel aufsteigt, um droben seines Amtes zu walten? Ein solcher Zug, an sich in den verschiedensten Richtungen ausdeutbar, empfängt seinen richtigen, konkreten Sinn unvermeidlich vielmehr selbst erst aus dem Gesamtzusammenhang, als daß er seinerseits diesen anzeigen könnte.

H. legt ferner Gewicht auf das für Brhaspati einmal sich findende Beiwort *tikṣṇaśṛṅga-* (X, 155, 2; v. m. 83). Sollen die Hörner gerade des Mondes gemeint sein? Wie viele Götter werden im Veda als Stiere vorgestellt! Besonders gern Brhaspati (I, 190, 1. 8; II, 23, 11; VI, 73, 1; X, 92, 10). Ein Stier muß natürlich spitze Hörner haben; s. die Materialien bei Gr. unter *śṛṅga-* und *tigmāśṛṅga-*. An der hier in Betracht kommenden Stelle X, 155, 2 aber ist Brhaspati — d. h. die Zanbermacht des *brāhmaṇa*-²⁾ — eben damit beschäftigt ein unholdes Wesen ³⁾ zu vernichten, genauer aufzuspießen. So wird vom *ṛṣabhā-*, der den Brahmanen gegeben wird, der *bārhaspatyā-* ist, den man *bṛhaspātim sambhṛtam* nennt, gesagt *śṛṅgābhyāṃ rākṣa ṛṣati* (Av. IX, 4, 17; vgl. V. 1. 8). Soll der Stier Brhaspati nicht dem Ähnliches tun (*udṛṣān* X, 155, 2) und zu dem Zweck mit scharfen Hörnern ausgestattet sein? Verstehen wir diese Hörner doch in dem Zusammenhang, den der Text auf das klarste anzeigt, statt dessen Vorstellungskreis jählings verlassend Lunares in ihn hineinzutragen, als gäbe es keine andern Hörner als die des Mondes!

Es folgt IX, 83, 1, wo Soma Pavamāna als Brahmanaspati angeredet wird ⁴⁾. Dies kann als Hindeutung auf Brhaspatis Mond-

1) Wie auch Brhaspati Regen erlangen hilft X, 98.

2) Man erinnere sich wie Av. VIII, 8, 19 *bṛhaspātipranuttānām* durch das daneben stehende *nuttāk* .. *brāhmaṇā* erklärt wird.

3) Die Arāyī: noch im ursprünglichen Wortsinn als Reichtümer (die den Priestern gegeben werden sollten) zurückhaltend, also im Vorstellungskreis von *arī-*, *ārāvan-*? Dann würde ihre Bekämpfung ja ganz speziell für Brh. sich schicken. Doch wird man wegen des *sārvā bhrūṇāny āruṣi* V. 2 Bedenken haben.

4) Die für einen Text des neunten Buchs bedenkliche Annahme, daß das Lied IX, 83 „ganz an Brhaspati gerichtet“ sei (V. M. I, 417), scheint H. neuerdings (v. m. 63 A. 3) nicht aufrecht zu erhalten.

natur natürlich überhaupt nur in Frage kommen, sofern man Soma dem Monde gleichsetzt. Ich komme auf die Gründe, aus denen ich Hillebrandt in dieser Gleichsetzung nicht folgen kann, nicht noch einmal zurück. Für mich bietet das Verständnis der Stelle in der Tat keine Schwierigkeit. Daß Soma, der Erwecker heiligen Worts, welcher *vidád gātúm bráhmane pūyámānaḥ* (IX, 96, 10), er, dessen Zubereitung und Darbringung für die menschlichen Inhaber des Brahman der vornehmste Anlaß ist, ihre Kraft zu beweisen und ihren Lohn zu empfangen, gelegentlich einmal mit dem „Herrn des Brahman“ identifiziert wird — in dieser Poesie, die so gern den einen Gott als des andern Gottes Wesen in sich tragend preist: das ist doch wohl verständlich genug¹⁾. An der vorliegenden Stelle speziell kommt die Beziehung auf Somas *pavítram* hinzu. Das Brahman aber wird sowohl mit einem *pavítram* gereinigt, wie es seinerseits als Reinigungsmittel wirkt. Vgl. IX, 67, 23. 24 *yát te pavítram . . . bráhma téna puníhi naḥ; brahmasavaíḥ puníhi naḥ*; IX, 113, 5 *punānó bráhmanā hare*; Khila zu IX, 67, Vers 3 *pavítram . . . téna brahmapáto vayám pūtám bráhma punímahe*; Av. XI, 1, 18 *bráhmanā súddhā utá pūtá ghr̥téna*; Av. XIII, 1, 36. 43 *út tvā yajñā bráhmapūtā vahanti*; Tā. X, 23 *punāntu bráhmanaspátir bráhmapūtā punātu mām*; Āpast. Śr. IV, 4, 4 *brahmapūtā stha*. Danach ist das gelegentliche Hereinspielen der Vorstellung des Brahmanaspati an einer der zahllosen Stellen, die von Somas *pavítram* reden, wohl auch ohne die Zuhilfenahme des Mondes begreiflich.

Es bleibt unter den Stellen, die auf den Mond führen sollen, noch X, 53, 9, wo es von Tvaṣtar heißt *śísíte nūnám paraśúm svā-yasám yéna vṛścád étašo bráhmanas pátih*, und VII, 97, 7, wo Brhaspati *híraṇyavāśih* heißt (v. m. 63 A. 3). Das Beil der ersten Stelle soll der Donnerkeil sein; so sollen wir auf Soma geführt werden, der über den Blitz verfügt — also auf den Mond (V. M. I, 410). Die Belegstellen von *vṛśc-* nun machen wahrscheinlich, daß in X, 53, 9 entweder an Niederschlagen von Bäumen zu einem praktischen Zweck, oder an Niederschlagen von Feinden gedacht ist. Über die zwischen beiden Vorstellungen zu treffende Wahl entscheidet wohl V. 10, der offenbar den Gedanken von V. 9 fort-

1) In dem eben bezeichneten Wesen der beiden Götter, das sich immer wieder in den Texten ausspricht, liegt natürlich die Erklärung dafür, daß der eine und der andre ein *kavi-* ist (ein Herrscher über das *bráhman-* wird ja *kavi-* sein: VI, 16, 30). Man stelle den Satz H.s (V. M. I, 409) gegenüber: „Die Übereinstimmung Somas und Brhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, daß die Konzeption beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe“. Da hat man den Unterschied beider Betrachtungsweisen *in nuce*.

setzt. An das *śiśite* von 9 knüpft das *sám śiśita* von 10 an¹⁾; an *bráhmaṇas pátih* von 9 *kavayaḥ* von 10, auf des Gottes Begleiter (oben S. 198) bezüglich; an *vṛścāt* 9 *tákṣatha* 10, denn *vṛsc-* und *takṣ-* bilden eine natürliche Folge: erst wird der Baum abgehauen (*vṛsc-*), dann das Holz bearbeitet (*takṣ-*). Man sieht das in den auf die Herstellung des Yūpa bezüglichen Texten; vgl. Schwab Tieropfer 5 ff. oder Śat. Br. III, 6, 4, wo vom Abhauen des Baumes beständig *vṛsc-* steht (dazu § 10 *paraśu-*; vgl. I, 130, 4 *paraśvéva ní vṛscasi*); daneben aber § 4 *yat takṣṇaḥ śastram bhavati* (= *vāśi-* X, 53, 10) *tat takṣādatte*. Zusammengehörig *vāśi-* und *takṣ-*, wie hier in V. 9, auch X, 101, 10; Av. X, 6, 3. Zu *vṛsc-* — *takṣ-* vgl. auch III, 8, 7 mit I, 162, 6. Dieser ganze Teil von X, 53 enthält wohl eine mystische Darstellung des Opfervorgangs (vgl. meine Noten zu X, 53). In V. 10 behauen die *kavayaḥ* „*amṛtāya*“ (vgl. *arkām amṛtāya jūṣṭam* im Brhaspatilied VII, 97, 5) die Materie der Opfertexte, wie öfter *bráhmaṇ-* Objekt von *takṣ-* ist (I, 62, 13; V, 29, 15; X, 80, 7). Geliefert hat ihnen diese Materie Brhaspati, gleichsam den Baum abhauend, der dann bearbeitet werden soll — versuchen wir es in Anlehnung an X, 31, 7 unsrerseits selbst in vedischer Ausdrucksweise wiederzugeben: das *vānam*, den *vṛkṣā-*, „*yáto bráhma kavāyo niṣṭataksūh*“. Daß dabei Brhaspatis Axt von keinem geringeren Handwerker als Tvastar geschärft ist, begreift sich leicht²⁾. Ich denke, daß so mit einiger Wahrscheinlichkeit — und auf mehr können wir doch nicht hoffen — der Sinn der Stelle in Anlehnung an die überlieferten Materialien rekonstruiert ist. Diese Anlehnung vermisse ich und kann der Kühnheit des Gedankengangs schlechterdings nicht folgen, wenn der Mytholog hier schließt: Beil — also Donnerkeil — also Soma — also Mond. Ähnliche Vorstellungen wie in X, 53, 9 werden dann vermutlich auch in VII, 97, 7 bei der goldnen *vāśi-* des B. vorliegen. Mit ihr bearbeitet er, scheint mir, als ein *tákṣan-* das *bráhmaṇ-*. Daß des Gottes Werkzeug aus kostbarstem Material angefertigt ist, ist in der Ordnung. —

Von den Beziehungen Brhaspatis, die — teilweise über die Vorstellung des Soma³⁾ — zum Mond führen sollen, wenden wir

1) Als Objekt zu diesem ist doch wohl *vāśih* zu verstehen, anders als in meiner Note zu der Stelle. *satāh* Adverb (vgl. Note zu VII, 32, 24)?

2) Was mit all dem *étaṣaḥ* zu tun hat, mag bezweifelt werden (vgl. meine Note). Aber dadurch wird die uns beschäftigende Frage, so viel sich sehen läßt, nicht berührt.

3) Die V. M. I, 409 ff. verzeichneten Übereinstimmungen von Brh. und Soma gehe ich hier nicht durch. Einzelnes ist, soweit H.s neue Darstellung dazu Anlaß

uns zu den auf Agni und speziell das südliche Opferfeuer gehenden¹⁾.

Da steht für Hillebrandt voran das Verhältnis zur „mythologischen Dublette“ dieses Gottes, Narāśamsa. Ich scheide diesen Punkt, der eingehendere Erörterung verlangt, hier aus. Es scheint mir zweckmäßig in einem eignen Teil dieses Aufsatzes auf das Narāśamsaproblem zurückzukommen. Dort hoffe ich zu zeigen, daß von dieser Seite für die Identifikation Brhaspatis mit dem Südfeuer nichts zu gewinnen ist.

Eine Reihe von Stellen aber rücken in der Tat die Vorstellungen von Brhaspati und Agni in starke gegenseitige Nähe. Unter ihnen hebt H. (v. m. 64 Anm., V.M. III, 450) besonders den Vers V, 43, 12 (aus einem Lied an die Viśve Devāḥ) hervor:

*ā vedhāsam nilaprṣṭham brhāntam br̥haspātim sādane sādadhvam |
sādādyoniṃ dāma ā dīdivāṃsam hiraṇyavarṇam aruṣām sapema ||*

Ein Vers, sagt H., „der deutlich und unmisverständlich von einem Feuer Brhaspati redet“.

Meinerseits möchte ich mich vielmehr dahin ausdrücken, daß wir hier die Phraseologie nicht sowohl einfach des Feuers als vielmehr des konventionell stilisierten, mythologisch ausgestalteten Feuers, des Gottes Agni vor uns haben (ähnlich Strauß 10). Mit ihm wird B. hier identifiziert, wie er es IX, 83, 1 (oben S. 203) mit Soma wird. Was aber ist denn im Rv. geläufiger als solche Identifikationen? Da ist Agni gleich Mitra; Savitar ist gleich Apām napāt; er ist auch gleich Pūṣan, gleich Bhaga, gleich Tvaṣṭar — ich sehe von weiteren Zusammenstellungen über dies jedem Vedaleser hinreichend geläufige Thema ab. Inwiefern aber gerade die Gleichsetzung von Agni und Brhaspati besonders nah lag, begreift sich doch wohl leicht genug. Beide sind priesterliche Götter. Agni ist Hotar; von Brhaspati heißt es *ukthāmadāni śamsiṣat*²⁾. Dieser

bot, berührt worden. Meine Stellungnahme im Ganzen habe ich schon ZDMG. XLIX, 174 f. bezeichnet und sie veranschaulicht durch die Prüfung der Parallele von Soma als *virūdhām pātih* und den Pflanzen als *br̥haspātiprasūtāḥ*. Vollständigere Verwertung der Belege für das letzte Wort, als ich sie damals vornahm, scheint mir das dort Gesagte durchaus zu bestätigen. Im Übrigen verweise ich für jene Liste der Übereinstimmungen auf Strauß 5 ff.

1) Dabei möchte ich nicht unterlassen zu bemerken, daß die beiden Richtungen auf den Mond und auf Agni mir doch unter einander zu divergieren scheinen. Daß der Mond eine Form Agnis sei, wird im Veda wohl gelegentlich berührt, steht aber dort ganz im Hintergrunde. Auch ob die Halbmondform des Dakṣinafeuerherdes (nach andern wird eine andre Form verlangt) in alte Zeit zurückgeht, muß dahingestellt bleiben.

2) Vgl. meine Rel. des Veda 396 A. 1.

ist der Herr des *bráhmaṇ-*, zu Agni aber sagt man *prācī dyāvāpr-thivī bráhmaṇā kṛdhi* und redet ihn an *brahmaṇas kave* (II, 2, 7; VI, 16, 30). Agni verleiht dem Sänger ein *mánma* (IV, 5, 6), wie B. Ähnliches tut. Beide sind *Āṅgiras*, *Purohita*¹⁾. So ist es nicht überraschend, daß I, 38, 13; III, 26, 2 diese Götter identifiziert werden²⁾. Was nun speziell unsre Stelle anlangt, so scheint mir zweifelhaft, ob sie von *Brhaspati* als Agni ähnlich, und nicht vielmehr (wie III, 26, 2) von Agni als *Brhaspati* ähnlich spricht. Ist aber letzteres der Fall, so fällt der Gedanke an B. als Feuer natürlich ohne weiteres hin. Geht dagegen der Vers doch auf *Brhaspati*, scheint mir folgendes zu erwägen. Ein stark in dem Vers hervortretendes Leitmotiv ist das Sichniedersetzen des Gottes (*sādane sādāyadhvam, sādādyonim*). Damit wird die Stelle eng an andre angeschlossen, die ebenfalls vom Sichsetzen *Brhaspatis* sprechen. Unserm *sādādyonim* ganz nah steht VII, 97, 4, wo in einem B. Liede zu B. gesagt wird *ā no yónim sadatu*³⁾. Dies ganze Lied aber hat es deutlichermaßen nicht mit der Niederlegung eines Feuers zu tun. Sondern der mit *Brhaspati* identifizierte Priester, der das *bráhma devákytam* (V. 3) vorträgt, für dessen *bráhma* guter Gang geschaffen wird (V. 8), soll sich am Opferplatz (*nṛśādane prthivya náro yátra devayávo málanti* V. 1) niedersetzen. So wird zu *Brhaspati* gesagt II, 23, 1 *sūla sādānam*; wohl auch von ihm I, 18, 6 *sā-dasas pátim*. Auf dies Sichsetzen eines Priesters bezieht es sich, wenn von Agni — den wir hier wieder mit *Brh.* sich berühren sehen — gesagt wird IV, 9, 4 *utá brahmā ní śidati*; VII, 7, 5 *āsādi ... agnīr brahmā nṛśādane vidhartá*, vgl. II, 1, 3 (an Agni) *tvám brahmā ... brahmaṇas pate*. Also der mit *Brhaspati* und ebenfalls mit Agni identifizierte menschliche Brahman⁴⁾ setzt sich nieder:

1) Das Meiste davon hat schon Strauß (S. 12) vollkommen richtig beigebracht. Hill. (v.m. 64 Anm.) findet, das von ihm Gesagte reiche nicht hin. Ich urteile anders. Wenn H. ihm die Verse V, 43, 12; VII, 97, 7 entgegenhält, ist hier und oben S. 202 gesagt, wie ich meinerseits über diese denke.

2) Es ist hezeichnend, daß dicht neben der ersten Stelle (V. 14) vom *ślóka*-die Rede ist und gesagt wird *gāya gāyatrām*, an der zweiten *mānuṣo devātātāye, vipram*: all das bezeichnet gerade die dem Agni und *Brh.* gemeinsame Region.

3) Überhaupt sind Berührungen zwischen unsrer Stelle und VII, 97 zu he-merken. Zum *nilapṛsthān, aruṣām* der ersteren vgl. VII, 97, 6.

4) Wir werden den Brahman für die ältere Zeit als den Priester zn verstehen haben, der später für gewöhnlich *Bráhmaṇācchapsin* heißt, in solenner Sprache aber als Brahman benannt wird (vgl. meine Rel. des Veda 396). Unter seinen Rezitationen finden sich viele *Brhaspatitexte*; so ehen das Lied VII, 97 (*Āśvalāyana* Śr. VII, 9, 3). Vgl. noch Ait. Br. III, 50, 2; Strauß 51. Besteht zwischen ihm und dem Hotar von Haus aus der Unterschied, daß der Letztere

davon und nicht von einem an seine Stelle gebrachten Feuer ist V, 43, 12 die Rede. Nur bildlich wird jener sich setzende Priester als ein niedergesetztes Feuer aufgefaßt, wobei neben der sonst geläufigen Gleichung Br̥haspati = Agni auch mitwirken mag, daß vom *bráhman-* (VI, 16, 36), dem *yañná-* das Verb *dūli-* gebraucht wird (*dīdivāmsam své dāme* II, 2, 11 unsrer Stelle sehr ähnlich), ebenso von dem wohl als Nom. agentis gebrauchten *gír-* X, 99, 11. So scheint mir der Vers V, 43, 12 — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß er sich überhaupt vielmehr auf Agni bezieht — einen Beweis für Br̥haspatis Wesen als ein konkretes Feuer schlechterdings nicht in sich zu schließen.

Mit Mond und Manenfeuer soll nach H. (v. m. 62f.) auch Br̥haspatis Beziehung zu den Āngiras, „den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen“ zusammenhängen. Aber diese Beziehung erklärt sich auch aus dem Wesen eines Herrn des *bráhman-* direkt, ohne den Umweg über den Mond. Und das Aussehen der ganzen Vorstellungsmasse entscheidet, meine ich, durchaus für diese Auffassung: der Herr des *bráhman-* an der Spitze ältester, vornehmster Inhaber des *bráhman-*, um mit den Kräften und Mitteln des *bráhman-* die Interessen des *bráhman-* gegen die feindlichen Mächte durchzusetzen — während auf der andern Seite vom Monde, vom Manenfeuer in allen diesen Zusammenhängen sich keine Spur findet¹⁾.

Und das führt zu letzten das Br̥haspatiproblem betreffenden Erwägungen. Neben dem, was die Texte enthalten, lohnt es sich auch zu beachten, was sie nicht enthalten. Wären denn nicht außer den zerstreuten nebensächlichen Indizien, die H. — m. E. ohne Grund — auf Mond²⁾ und Manenfeuer deuten will, klarere zu erwarten? Etwa für die Mondvorstellung Hinweise auf Zunehmen und Abnehmen, auf Herrschaft über die Nacht, über die Monate? Und für das Südfeuer Hervortreten Br̥haspatis in den auf dies Feuer bezüglichen Riten? Wie viel ist in den Texten

ukthá- (Preislieder), er aber *bráhman-* (Zauberlieder) vorzutragen hat? Häufiges Auftreten gerade des Terminus *bráhman-* in seinen Texten spricht vielleicht dafür. Doch wäre ein solcher alter Unterschied zwischen diesen Textkategorien offenbar auf dem Wege sich auszugleichen. Die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung.

1) Es kommt übrigens m. E. bei den Āngiras im Br̥haspatimythos ganz überwiegend nicht darauf an, daß sie Manen sind. Wie sie mit B. zusammen die Kühe gewinnen, sind sie wohl vielmehr als lebende priesterliche Heroen vorgestellt. Darauf fällt dort das Gewicht, daß sie die Stammväter der Brahmanengeschlechter, oder vornehmster Brahmanengeschlechter sind.

2) Eher ließe sich von der Sonne sprechen: II, 24, 9; VI, 73, 3; VII, 97, 7; X, 67, 5; 68, 9. — Sonne und Mond: II, 24, 5; X, 68, 10.

von Brhaspati die Rede, wie viel vom Südfeuer! Aber H. selbst konstatiert (v.m. 62), daß „eine engere Beziehung B.s gerade zum Südfeuer, abgesehen von I, 18; X. 182, wo er mit Narāsaṃsa identifiziert wird, nicht mehr unmittelbar erkennbar ist“. Welche gebrechliche Stütze diese Beziehung zu Narāsaṃsa ist, soll unten gezeigt werden¹⁾. Überhaupt aber — und hierauf ist besonders Gewicht zu legen — deckt sich Brhaspatis Tätigkeitssphäre nicht nur nicht mit der zum Südfeuer gehörenden, sondern fällt zum größten Teil aus ihr heraus. Wenn Brhaspati über Opfergesang, Litaneien, das Opfer im Allgemeinen herrscht, ist das doch ein andres Reich, als das des dämonenvertreibenden Südfeuers. Das *brāhmaṇa*-, wie er es hervorbringt, dem Priester verleiht, fördert, dürfen wir uns nicht vorstellen als in besonderen Beziehungen zum Südfeuer stehend. Soll Regenzauber wie der von X, 98 oder der Zauber für Anschirrung von Indras Rossen („*yunájmi te brāhmaṇā keśīnā hāri*“; Cal.-Henry 385) etwas mit diesem Feuer zu tun haben? Der Zug des Unheimlichen, der von diesem Feuer unzertrennbar ist — man unterscheide diese Unheimlichkeit von Furchtbarkeit —, ist kein Grundzug von Brhaspatis Wesen, sondern tritt bei diesem höchstens in ganz begrenzter Geltung, in ganz bestimmtem Zusammenhang auf. —

Wir haben den Versuch geprüft, in der Betrachtung Brhaspatis von der „Untersuchung der Einzelheiten“ zu einer andern „großen Linie“ aufzusteigen, als der, die sich auf den ersten Blick mit überzeugender Bestimmtheit darbot. Es hat sich, meine ich, ergeben, daß der unbefangene Eindruck Recht behält. Der Versuch hinter dem Bilde, das er zeigt, eine andersgeartete Vorgeschichte zu enthüllen, ist mißlungen. Die Einzelheiten mit aller Sorgfalt zu betrachten erläßt sich die unsrerseits befürwortete Methode keineswegs. Aber sie versucht sie in der richtigen Perspektive zu sehen, zufällige Produkte momentaner poetischer Phantasieeregungen abzusondern von den bleibenden Elementen, und diese zu betrachten als an der Stelle stehend, die sie zum Zentrum des Ganzen einnehmen — z. B. Brhaspatis Zusammenhang mit den Aṅgiras als beruhend nicht auf der Mondvorstellung, sondern auf der *brāhmaṇa*-Vorstellung —: wo dann die Auffassung des Einzelnen,

1) Nicht anders steht es mit dem Umstand (Hill. ebendas.), daß Brhaspatis irdischer Vertreter, der Brahman, im Opferritual unweit des Südfeuers seinen Platz haben soll. Der Brahman, den die Ritualtexte beschreiben, scheint dem ältesten Ritual noch nicht angehört zu haben. Und Caland-Henrys Karte des Opferplatzes (pl. IV) zeigt, daß er in nicht unerheblicher Entfernung vom Südfeuer saß.

die jedesmal durch die große Struktur der Vorstellungsmassen empfohlen wird, von seiten der Anhaltspunkte, welche das Detail der Texte liefert, die Bestätigung empfängt¹⁾, auf die von vornherein zu rechnen war.

Täusche ich mich oder steht jene, wie mir scheint, die Einzelheiten — oder in Wahrheit gewisse, teilweise imaginäre Einzelheiten — allzusehr in den Vordergrund rückende Methode im Zusammenhang mit der Einseitigkeit der zu weit gehenden Erwartung, fast überall Naturwesenheiten in den mythologischen Gebilden zu entdecken? Diese Erwartung, das Bedürfnis die Gestalt Brhaspatis „auf einem festeren Sockel“ aufgebaut zu sehen als die Macht des *brāhman-* ist (V. M. I, 408)²⁾, läßt die nächstliegende Bedeutung eines solchen Gottes übersehen oder drängt sie in die zweite Linie zurück. Dafür treibt sie, alle Kraft an die Entdeckung von Spuren zu setzen, die zum Mond, zur Sonne, zum Feuer oder in andern derartigen Richtungen zu führen scheinen. Daß dann die frei umhergreifende Auslegung von Einzelheiten weitesten Spielraum verlangt und erhält, kann nicht überraschen.

Narāśaṃsa.

Auf den im Obigen (S. 206) berührten Gott oder Genius Narāśaṃsa komme ich nach meinen früheren Erörterungen und Hillebrandts Gegenbemerkungen³⁾ noch einmal zurück. Mir scheint auch dieser Gott denen zuzugehören, deren Wesen, wie bei Savitar und Brhaspati, im Grunde schon der Name zu erkennen erlaubt. Indessen die Materialien, aus denen Bestätigung des durch den Namen angezeigten Ergebnisses zu schöpfen ist, sind eigentümlich gelagert und verlangen eingehende Diskussion. In ihr muß das Bemühen seine Kraft beweisen, auch unscheinbaren Indizien der Texte Ergebnisse abzugewinnen, so daß doch die Konfrontierung unabhängiger Zeugnisse oder Zeugnisgruppen, die Konvergenz der Richtungen, in welche diese weisen, die Gefahr willkürlichen Fehl-

1) Auch in negativer Hinsicht. Bezüglich des Zusammenhangs von B. mit den Aṅgiras: wo deuten da die Texte auf den Mond?

2) Man bemesse doch die Festigkeit, mit der sich diese Gestalt aufbaute, nach dem Denken und Fühlen der Alten — der Vorfahren jener, die das *brāhman-* zum Allwesen erhoben haben!

3) H. O., ZDMG. LIV, 49 ff. gegenüber V. M. II, 98 ff.; dann V. M. III, 445 ff.; v. m. 58 f. Meinen Aufsatz zitiere ich im folgenden mit Z. An manchen Stellen dort Gesagtes zu wiederholen konnte ich nicht vermeiden. Man sehe, teilweise wenigstens, im vorliegenden Aufsatz eine mit Rücksicht auf den erhobenen Widerspruch vorgenommene Neubearbeitung des ersten.

greifens ausschließt. Es soll versucht werden, das Funktionieren dieser Untersuchungstechnik zu veranschaulichen, die Ablehnung einer abweichenden, mir fehlerhaft scheinenden Arbeitsweise zu begründen. Zugleich wird sich Gelegenheit bieten, sachlich das früher über Narāśamsa Beigebrachte hier und da zu vervollständigen.

Was lehrt uns des Gottes Name?

Narāśamsa, durch unverdächtige Zeugnisse als *narām śamsa-* erläutert¹⁾ (daneben *Ṛśamsa*, auch kurzweg *Śamsa*), stellt die Verbindung zweier Elemente dar, die — was zu konstatieren das Erste, Nächstliegende ist — auch außerhalb dieses Namens sehr häufig verbunden erscheinen: der Gen. *narām*, auch *nr̥nām*, abhängig von *śamsa-*, oder das Adj. *nārya-* neben *śamsa*²⁾, oder Formen des Verbs *śams-* mit *nārah* als Subjekt, oder das Partizip dieses Verbs als Beiwort dieses Substantivs; dazu dann, in etwas weiterem Kreise um diese zuvörderst uns wichtige Region gelagert, Wendungen, in denen entweder *narām* von einem ungefähren Synonymum von *śamsa-* abhängt (*ūpastuti-*, *stōma-*, vgl. auch *nr̥nām stutāḥ* X. 93, 4), oder *śamsa-* einen andern Gen. bei sich hat, der dem *narām* entspricht (*yājāmānasya*, *sunvatā stuvatāḥ* etc.)³⁾. Bemerkt man nun weiter erstens, daß die Konfiguration dieser Stellen für Auffassung des *narām* als Gen. subjectivus entscheidet (*nārah śamsanti* und viel andres; siehe in Z), zweitens, daß die betreffenden „Männer“ durch VII, 19, 9 als *ukthaśāsaḥ* interpretiert werden (*ukthā-* und das in Narāśamsas Namen enthaltene *śams-* gehören ja auch stehend zusammen), und daß das eben angeführte *yājāmānasya* etc. in dieselbe Sphäre führt: so ergibt sich als Resultat, daß der Wortsinn von *nārāśamsa* ist „der (feierliche, rituelle) Vortrag der Männer“⁴⁾ bez. der Genius, der über diesem Vortrag

1) Diese Äquivalenz wird auch von Hill. offenbar anerkannt. Zum Grammatischen vgl. jetzt Wackernagel Ai. Gramm. II, 30. 248; Johansson Bidrag till Rigvedas tolkning 22.

2) Auch in freierem Spiel so, daß beides in verschiedenem Kasus steht, V, 41, 9.

3) Belege zu dem allen Z. 51 ff. Ich wiederhole sie hier nicht, aber ihr konkreter Eindruck ist wichtig, um dem hier Gesagten lebendige Farbe zu geben, seine Überzeugungskraft zu verstärken.

4) Dabei scheinen die „Männer“ in einer gewissen Gegenüberstellung zu den Göttern gedacht, mit denen sie verkehren: III, 16, 4; IX, 86, 42; vgl. I, 141, 6. — Für die Sphäre des priesterlichen Lobgesangs, um die es sich bei *narām śamsa-* handelt, ist bezeichnend, daß neben diesem Ausdruck erscheint *vandaneṣṭhāḥ*, *ukthā* I, 173, 9; *kārūdhāyāḥ*, *stutāḥ* VI, 24, 2 (vgl. auch die Ausdrücke dort V. 1; wenn es da von Indra heißt *arcatryò . . nr̥bhya ukthaiḥ*, so ist das — man be-

regiert. Die Fülle der einander stützenden, ergänzenden, erläuternden Belege, bald einander wiederholend, bald in verschiedenster grammatischer Form immer denselben Inhalt variierend, läßt uns die Vorstellung der vedischen Poeten — eine Vorstellung, die einem für diese hervorragend wichtigen Vorstellungskreis angehört — mit einer Sicherheit erkennen, die, scheint mir, hinter den festesten Gewißeheiten der Vedaexegese nicht zurücksteht.

Nun schließt sich mit Notwendigkeit die Frage an: daß dieser Wortsinn des Namens das Wesen des Gottes ausdrückt, wird es durch das, was die Texte über dies Wesen erzählen, bestätigt?

Unter den Texten stehen als kompakte Gruppe voran die Aprihymnen, in denen bekanntlich an fester Stelle die Anrufung des Narāśamsa wechselnd, gelegentlich auch kumuliert, mit der des Tanūnapāt erscheint. Diese Texte nun zeigen uns Narāśamsa, wie ich schon früher (Z. 53) bemerkte, als „einen Gott, der in der Sphäre des Opfers sein Wesen treibt¹⁾. Er ist ein *kavi*- V, 5, 2, honigzünftig I, 13, 3; er macht den Göttern das Opfer *nāmasā* mundgerecht X, 70, 2; er ergießt dreimal des Tages (d. h. doch wohl bei den drei Savana) Honig über das Opfer I, 142, 3.“ Es ist klar, wie genau das alles zu einem Genius der sakralen Rezitation paßt²⁾. Ich füge hinzu, daß auch die wiederholt mit N. verknüpfte Vorstellung des Honigs sich in dies Bild gut einfügt. Honigsüße wird dem heiligen Spruch mit Vorliebe zugeschrieben³⁾. N.s Amt ist es, die zu verbreiten.

denke die Zusammengehörigkeit von *ukthā*- und *śams*- — geradezu eine Interpretation von *narām śamsa*-).

1) Als Beleg kann ich z. B. *mādhvā yajñām mimikṣati* I, 142, 3 hinzufügen. Ähnlich V, 5, 2. Vgl. auch *prati ... mimānaḥ ... yajñasya dhāma* Kāth. XXXVIII, 6.

2) So heißt es denn auch von dem ungefähren Äquivalent des N., Tanūnapāt: *mānmāni dhībhir utā yajñām rñdhān* X, 110, 2.

3) Ich hebe hervor *prṇāktu mādhvā sām imā vācāṃsi* IV, 38, 10; *mādhvaḥ kṣaranti dhītāyaḥ* VIII, 50, 4; *yād dha vipro mādhv chandō bhānati* VI, 11, 3; *mādhumat* bz. *mādhumatamaṃ vācaḥ* I, 78, 5; V, 11, 5 (dazu VIII, 8, 11 das Verb *āśamsit*, zur Vorstellung des Nar. passend); das Kompos. *mādhvacas*-; weiter die Nachweisungen der Konkordanz unter *mādhumatim*, *mādhv vakṣyāmi*. Wenn der Gott *mādhvijhva*- heißt, deutet die „Zunge“ offenbar auf süße Rede; vgl. die Angaben der Konkordanz unter *jihvā me*; Av. I, 34, 2. 3. — Wenn von der Tätigkeit des Gottes das Verb *añj*- gebraucht wird (II, 3, 2; ebenso bei seinem Doppelgänger Tanūnapāt I, 188, 2), vergleiche man aus dem letztangeführten Lied I, 188, 11 *agnir .. gāyatrēṇa sām alyate* und besonders VI, 69, 3 *sām vām añjantv aktūbhir matinām sām stōmāsaḥ śasyāmānāsa ukthaiḥ*; da haben wir die Vorstellungen des Salbens, des heiligen Textes, des an Narāśamsa erinnernden *śams*- bei einander. Nach alledem ist die Bedeutung des Honigs und des Salbens bei N. wohl klar.

Außerhalb der *Āprī*-Hymnen weiter ist wohl die wichtigste *Narāśamsa*-Stelle des *Rv.* X, 57, 3 *māno nv ā huvāmahe nārāśamsēna sōmēna pitṛṇām ca mánmabhiḥ*: die Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken, die sich ins Jenseits zu entfernen droht. Hier treffen wir zuerst auf die Verbindung, die uns dann weiterhin näher beschäftigen wird, des N. mit den *pitaraḥ*. Fragen wir uns im voraus, welche Möglichkeit für die Verknüpfung der Vorstellungen eines Genius ritueller Rezitation und der Manen gegeben scheint¹⁾, drängt sich wohl auf, daß es sich um die Manen insofern handeln wird, als diese Erfinder oder Ausüßer solcher Rezitation und deshalb mit *Narāśamsa* verbündet waren²⁾. Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Erwägung liegt nun darin, daß im besprochenen Verse es nicht schlechthin heißt *pitṛbhiḥ*, sondern *pitṛṇām mánmabhiḥ*: d. h. es wird eben die Seite am Wesen der *pitaraḥ* hervorgehoben — oder auch es werden eben die *pitaraḥ* hervorgehoben, an welchen die Seite zur Erscheinung kommt —, die gerade mit *Narāśamsa* in seiner hier vertretenen Auffassung harmoniert. Denn das *mánman-* der Väter ist doch wohl nichts sehr andres als ihre rituelle poetische Produktion, vgl. *mánma śamsi* II, 4, 8, *matih . . śasyámānā* III, 39, 1³⁾. Der Zauberpriester, der X, 57 redet, will den Kranken ans Leben fesseln durch die magische Kraft, welche die Vorfahren in ihrem Soma und ihren Liedern, von *Narāśamsa* begnadet, angesammelt haben. So preist VIII, 41, 2 der Dichter, wörtlich gleich X, 57, 3, den *Varuṇa pitṛṇām . . mánmabhiḥ*, wo dann das sogleich folgende, mit *mánmabhiḥ* parallele *práśastibhiḥ* an die Vorstellungssphäre des *Narāśamsa* anklingt; und X, 78, 3 werden die *Marut* gerühmt als *pitṛṇām ná śámsāḥ surātáyah*⁴⁾: auch hier das an *Narāśamsa* anklingende Schlagwort *śámsa-* mit den Manen in einem Zusammenhang, welcher genau der durch unsre Untersuchung angezeigten Richtung entspricht.

Nun sehen wir weiter diese *Rv.* X, 57, 3 auftretende, bisher

1) V. M. II, 106 wird gesagt: „Ein ‚Lobpreis der Menschen‘ ist für einen Todes- oder Manengott . . . eine unverständliche Bezeichnung“. Es braucht sich ja nicht direkt um einen „Todes- oder Manengott“ zu handeln, sondern nur um einen Gott, der zu den Manen in einer speziellen, eben von uns zu ermittelnden Beziehung steht. Dann aber ist jene Unverständlichkeit wohl zu rasch behauptet.

2) Die vedischen Theologen liebten es ja, die Toten nach den rituellen Leistungen, die sie im Leben vollbracht hatten, zu charakterisieren.

3) Siehe das schon Z. 56 Bemerkte.

4) Vgl. dazu ebenfalls von den *Maruts* II, 34, 6 *narāṇ ná śámsāḥ* Z. 56 A. 1.

durch die Lagerung rgvedischer Materialien erläuterte Verbindung von Nar. mit den Manen in den jüngeren vedischen Texten wiederkehren. Es handelt sich um die Zeremonie der Nārāśamsa-Soma-becher, die an bestimmter Stelle des Somaopfers den Manen gewidmet werden¹⁾. Auch hier erscheint, wie ich schon früher zeigte²⁾, an den Manen in einer Reihe von Ausdrücken der betreffenden Formeln eben der unsre bisherigen Ergebnisse augenfällig bestätigende Zug, daß sie der Gabe priesterlicher Dichtung teilhaftig waren. Wenn es heißt: *narāśamsapitasya te deva soma mativida ūmaiḥ* (resp. *ūraiḥ, karyaiḥ*) *pitṛbhir bhakṣitasya*, so haben wir hier die Elemente Nārāśamsa, Soma, *pitúraḥ* und *mati-* auf das genaueste so wie in X, 57, 3 (dort nur für *matī- mánman-*) beisammen. Und wenn hier Soma eben als *mativid-* gefeiert wird, so weist das darauf hin, daß von den Vätern als den Inhabern sakraler Dichtung die Rede ist: die wird von Soma inspiriert³⁾. In der Fassung von Ts. III, 2, 5, 2—3 ist der Soma des betreffenden Ritus *nārāśamsapita-*, *pitṛpita*: der Trank, der die Dichter begeistert, ist zuerst vom himmlischen Vertreter geistlichen Dichtens, dann von den priesterlichen Ahnherren getrunken worden. Und wenn dann der Nachkomme jener Ahnen den Soma in dieser Gestalt anruft, bedeutet das wohl, daß er für sich selbst das von den Vorfahren überkommene geistliche Erbteil in Anspruch nimmt⁴⁾: offenbar unter speziellem Mitklingen des Wunsches, so Nebenbuhlern gegenüber sich die *abhiṣṭi-* zu sichern⁵⁾.

1) Z. 54 f.; H. O., IF. XXXI, 139; dort weitere Literatur.

2) Z. 55 f.

3) Soma ist ja *pitā matinām āsamaṣṭakāvyāḥ* IX, 76, 4, *janitā matinām* IX, 96, 5. Von ihm heißt es *ayām me pitā ūd iyarti vācam ayām manīṣām usātm ajigah* VI, 47, 3. Ähnliches bekanntlich sehr häufig.

4) Fällt von diesen Vorstellungen her Licht auf den so dunkeln Tanūnapāt? Die an ihn und die an Nārāśamsa gerichteten Verse der Aprilieder legen beiden so ähnliche Bestimmungen bei, daß man geneigt sein wird, hier eine Dublette derselben, mindestens ungefähr derselben Gestalt anzunehmen. Ist der Gott „Leiblicher Nachkomme“ also vielleicht als der Wahrer der Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachkommen, in diesem Fall als der Verbürger der von den Vorfahren überkommenen geistig-sakralen Erbschaft aufzufassen? Ist es Zufall, daß im Avesta *xšahrōnapatar-*, das Beiwort des Nairyōsawha, ebenfalls das Element *napāt-* enthält: Überführung der betreffenden Vorstellung ins Gebiet des *ksatra-* (vgl. unten S. 217 A. 5)?

5) Über die spezielle Geltung des *abhiṣṭi-*Motivs im Zusammenhang mit Nārāśamsa und überhaupt *śamsa-* vgl. Z. 52 A. 3 (lies dort I, 173, 9 statt I, 173, 8; hinzugefügt werden kann Verweisung auf I, 94, 8; 178, 4; II, 26, 1). — Man bemerke, daß X, 93, 11 der *śamsa-*, welchen dort der Gott *abhiṣṭaye* schützen soll, durch v. 12 *stómam . . . nṛṇām* an *narām śamsa-* angeschlossen wird. Wie das

Wie Narāsaṃsa mit den Manen als den alten Inhabern der Brahmanenwürde und priesterlichen Dichtkunst zusammenhängt, so gilt Ähnliches, wie oben (S. 198) besprochen, von Bṛhaspati. Damit werden wir zum R̥gveda zurück und zu bisher noch nicht berührten Materialien dieses Veda über Narāsaṃsa geführt. Es ist wohl kein Zufall, daß dort I, 106, 3—5 Narāsaṃsa zwischen den *pitāraḥ* und Bṛhaspati angerufen wird; vielleicht auch mit besonderer Absicht werden da, in Hindeutung eben auf die hier besprochenen Zusammenhänge, die *pitāraḥ* als *supravācanāḥ* charakterisiert¹⁾. Besonders sichtbar aber tritt die Verwandtschaft von Narāsaṃsa und Bṛhaspati in den Liedern I, 18 und X, 182 hervor, in denen beide Götter in engster Verbindung mit einander angerufen werden. Fragen wir nach dem Motiv dieser Zusammenstellung? Wir haben keine Schwierigkeit es aus dem R̥gveda selbst herauszulesen. Das Bṛhaspatilied II, 26 hebt an *r̥jūr ic chāṃso vanavad vanuṣyatāḥ*. In andern Bṛhaspatiliedern heißt es *ukthām indrāya śāṃsan; rtām śāṃsantaḥ* X, 67, 1. 2, und beten die *susāṃsāḥ*, durch ihre *matī-* den *duḥśāṃsa-* zu überwinden (*trāyā . . bṛhaspate . . yujā*) II, 23, 10²⁾. Speziell aber von den beiden hier in Rede stehenden, Bṛhaspati und Narāsaṃsa zusammenstellenden Hymnen betet der eine um Abwehr des *śāṃsa-āraruṣaḥ* I, 18, 3³⁾; im andern wird Bṛhaspati angerufen *pūnar neṣad aghāśāṃsāya mānma*⁴⁾ X, 182, 1, und tritt neben einem Gebet gegen die *brahmadviṣaḥ* (V. 3) in dem Vers für Vers wiederholten Refrain ein solches gegen die *āsasti-* auf⁵⁾. So sehen wir

alles auf die Rivalität mit Konkurrenten hinblickt, wird auch durch das *viṣpardhaṣaḥ* I, 173, 10 (neben *svabhiṣṭāyaḥ* V. 9), *vivāci* I, 178, 4 angezeigt. — Nicht sehr weit von diesem Konkurrenzmotiv abzuliegen scheint der Zusammenhang der Narāsaṃsazeremonie beim Somaopfer mit der Verteilung der Dakṣiṇās, s. Kāth. VI, 6 p. 55, 17; Caland-Henry 289 f.

1) Das Wort heißt vielleicht nicht nur: wem schönes *pravācanam* gilt, sondern auch: wer sich auf schönes *pr.* versteht (?).

2) Hier sei aus den jüngeren Veden die oft zitierte Formel *bṛhaspatir ukthamādāni śaṃsīṣat* (Ts. III, 3, 2, 1 etc.) angeschlossen.

3) Dazu positiv, im selben Vorstellungskreis verbleibend, *dhīnāṃ yōgam, hōtrā* (V. 7. 8).

4) Man beachte dies *mānma*, das wir oben (S. 213) als in den Vorstellungskreis von Narāsaṃsa gehörig kennen gelernt haben.

5) Aus diesem Lied hebe ich noch besonders die Worte hervor *nārāsaṃso no 'vatu prayājé*. Die Äprtlieder, in denen die stehende Anrufung des N. erscheint, gehören ja dem Ritual der Prayājas an. Die Stellung der eben angeführten Worte in X, 182 enthält ein Indizium über das leitende Motiv dieses Prayāja.

beständig die Wortgruppe von *śams-*, mit *Brhaspati* oder mit *Brhaspati* und *Narāśamsa* in Beziehung tretend, den Schlüssel zum Zusammenhang der beiden Götter geben. Man kann sich noch auf folgende Stellen berufen: *śāmsad ukthēndrāya bráhma vārdhanam yāthāsat* VI, 23, 5; *ukthā bráhma ca śāmsyā* VIII, 63, 2; *imā bráhma śasyāmānāni* X, 66, 12; *imā bráhma . . . śamsi* X, 148, 4¹⁾ — durchweg finden wir da das Motiv des *Brahmanaspati* und das des *Narāśamsa* mit einander verbunden.

Ist es nach alldem zuviel gesagt, daß zahlreiche Gruppen in einander greifender, sich gegenseitig sichernder Zeugnisse unsre Untersuchung auf eine breite Basis stellend bestätigen, daß die vedischen Autoren dem *Narāśamsa* die Wesenheit beileigten, die auf Grund seines Namens und dessen Stellung im vedischen Sprachgebrauch eben erwartet werden mußte²⁾? —

Ich wende mich nun, nachdem ich den mir als gefordert erscheinenden Gang der Untersuchung aufgewiesen habe, dazu, die Basis zu prüfen, auf die Hillebrandt seinerseits jene stellt. Vielfach wird dabei fühlbar werden, daß sich die bei *Brhaspati* zu beobachtende Konstellation wiederholt: die auf die liturgische Bedeutung und Wirksamkeit des Gottes hinweisenden Züge finden nicht die gebührende Beachtung, während die Tendenz eine Naturwesenheit in ihm zu erkennen dazu treibt unsicherste Spuren, die in dieser Richtung führen könnten, aufzusuchen und aus ihnen herauszudeuten, was in ihnen nun einmal nicht liegt.

„Ein wesentlicher Faktor in meiner Deutung“, sagt er (V.M. III, 445), „ist der iranische *Nairyōsaṇha* gewesen. Wie man seinen Namen auch etymologisch deute, seinem Wesen nach ist er ein Feuergott“. Eine Anzahl von Iranisten werden als Zeugen hierüber angerufen, von Spiegel bis Gray. Was sagt der Letztge-

1) Auch an den Priesternamen *brāhmaṇacchaṁsin-* läßt sich hier erinnern,

2) Auf das Wesen der *Narāśamsi*-Verse (Z. 56 f.; vgl. V.M. II, 100 f.; III, 449 A. 3) will ich in diesem Zusammenhang nicht eingehender zurückkommen. Hill. meint, daß der Terminus dem Manenkult angehört; jene Texte seien als *nār.* erst benannt worden vom Standpunkt derer aus, welche auf die darin besungenen Fürsten als auf Verstorbene zurückblickten. Aber Av. XX, 127, 1, weiter *Kāthaka* XI, 5 p. 150, 2 mit Beziehung auf *Ṛv.* I, 125, 4 (wo doch von keinen Verstorbenen die Rede ist) steht der Ansicht H.s entgegen. — Auch darin kann ich ihm nicht beitreten, daß diese Verse als *anṛta* deshalb bezeichnet worden seien, weil sie dem Manenkult angehört hätten. Denn als *anṛta-* werden zugleich mit den *nār.* auch die *gāthāḥ* charakterisiert (*Kāth.* XIV, 5, p. 205, 2), die mit Verstorbenen schwerlich zu tun hatten. Es wird also doch wohl dabei bleiben, daß man diesen poetischen Produkten Verlogenheit vorwarf.

nannte? Er konstatiert, daß N. „is connected most closely with the Fire“, und daß Yasna 17,11 nach fünf Feuern er genannt wird, „who forms, as it were¹⁾, the sixth“. Das schließt doch eine gewisse Reserve in sich, die Gray dann allerdings fallen läßt, indem er sich geneigt erklärt „to regard N. as a divinity of fire“²⁾. Wenn man nun statt dieser Zeugen das Awesta selbst befragt, wird man beachten, daß die Yasnastelle jedem der fünf Feuer das Beiwort *ātram* gibt, dem *Nairyōsaṇha* nicht³⁾. So wird auch im Bundahiś von den fünf Feuern gesprochen. nicht von sechs; in Bezug auf N. aber bemerkt Darmesteter⁴⁾: „Le Bundahish ne le comprend pas dans son énumération et l'Avesta même ne lui donne pas le nom de feu“. Daß dieser Genius seine scharfumrissene Gestalt nicht von indoiranischer Zeit bis zum Awesta bewahrt hat, wird nicht befremden. Aber in den unbestimmten Zügen, die sich an diesem Boten des Ahura Mazda erkennen lassen⁵⁾, in seiner Benachbarkeit mit den Feuern, denen er doch selbst nicht zugehört, kann ich in der Tat nichts entdecken, was den im Obigen gewonnenen Resultaten widerspräche oder was, läge wirklich ein Widerspruch vor, die Erkenntnisse erschüttern könnte, welche über den vedischen Gott aus dem Veda herzuleiten sind. Die sehr deutlichen Daten, die in dieser doch wohl znnächst in Betracht kommenden Quelle dicht um Namen und Gestalt des *Narāśamsa* ge-

1) Von mir gesperrt.

2) Arch. für Rel. III, 48.

3) Hill. spricht wiederholt von *Nair.s* „Stellung inmitten der anderen Namen des Feuers Ys. 17, 11“ (V. M. II, 106 f.; III, 445). Nicht inmitten, sondern hinter jenen Namen. Und die Form, in der H. das Aussehen der Stelle beschreibt, erweckt durch das Hinweggehen über das Fehlen des sonst gebrauchten Beiworts „Feuer“ gerade bei *Nair.* eine falsche Vorstellung von seiner Annäherung an die Feuer.

4) Le Zend-Avesta I, 151. S. dort überhaupt den ganzen Aufsatz „Les Feux“.

5) Unter ihnen hebe ich sein Auftreten zusammen mit den Seelen der Frommen hervor (Vd. 19, 34). Das könnte sich, wie schon Hillebrandt (V. M. II, 107) bemerkt hat, der Gemeinschaft *Narāśamsas* und der *pitarah* vergleichen. Doch glaube ich eher, daß *Nairy.* dort wegen seiner Eigenschaft als Bote des Ahura Mazda erscheint, vgl. Vd. 22, 7 (an dieser Stelle findet sich das zugehörige Verb *savhōiš*, *savhat*). Die Erwägung des Gebrauchs von *nairyā-* und *savha-* im Awesta spricht dafür, daß der Sinn des Kompositums sich hier aus der im Veda dafür in Betracht kommenden sakralen Sphäre herausgeschoben hat und es sich um „männliche (mannhafte) Rede“ handelt (vgl. Bartholomae Wörterbuch 1055; dieselbe Abweichung der Nuance auch im Veda da, wo *nārya-*, nicht *narām* steht? Man beachte den regelmäßigen Sinn von *nārya-*). Daß in dieser Verbindung der Vorstellungen „Mann“ und „Rede“ das „Mann“ auf den Redenden geht, nicht auf den, von dem die Rede ist, bestätigt das Awesta.

lagert sind: sie haben uns den Weg zu zeigen. Nicht eine außerindische Gottesgestalt, bei der die Unausgeprägtheit, in welcher sie uns vorliegt, sich mit ihrer weiten, allen möglichen Störungen oder Neubildungen Raum gebenden Entfernung vom Veda vereinigt, ihren Wert für unsre Untersuchung herabzudrücken.

Eine gewisse Nachbarschaft mit dem Feuer kann nun freilich auch dem vedischen Narāśamsa zugeschrieben werden: und sie ist es, auf die sich Hillebrandt besonders stützt, die er aber in seiner Erklärung von N. als Namen und Gottheit des Manenfeuers meines Erachtens durchaus überspannt und zugleich in falscher Richtung spezialisiert. Agni der Hotarpriester¹⁾, der Gott heiliger Weisheit, der Besitzer der *jīvrā mādhumatī* (III, 57, 5) u. s. w. steht natürlich Narāśamsa dem *mādhujihva-* (I, 13, 3) nah, wie wir gesehen haben, daß er dem Brhaspati nah steht²⁾. Bei der Neigung mancher Sänger ihn mit Reihen anderer Götter zu identifizieren, kann es nicht befremden, wenn III, 29, 11 gesagt wird: „Tanūnapāt wird er (Agni), der asurische Fruchtkeim, genannt; Narāśamsa wird er, wenn er geboren wird; Mātariśvan, wenn er in der Mutter sich gebildet hat; des Vāta (Windes) Strömen wurde er in seinem Lauf“³⁾. Das klingt nicht anders, als wenn es in II, 1 heißt: Du, Agni, bist Indra; du bist Viṣṇu; du gibst als Tvaṣṭar dem Verehrer Heldenreichtum, und so fort; oder V, 3, 1: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn man dich entflammt hat“; oder Śatap. Br. II, 3, 2, 9 ff.: Wenn er (Agni) zuerst mit Brennholz entflammt wird, wird er Rudra. Wenn er heller aufzuflammen anfängt, wird er Varuṇa. Wenn er voll aufflammt, wird er Indra u. s. w.⁴⁾. Autoren, die so reden, lehren doch nicht Mythologie in unserm Sinn⁵⁾!

1) Der Hotar steht ja in spezieller Beziehung zu *śams-*

2) Ist nicht in dem oben besprochenen Lied X, 182, dessen drei Verse durch den Refrain sehr entschieden parallelisiert werden, nach dem Vers an Brhaspati und dem an Narāśamsa der dritte an Agni gerichtet (*tāpurmūrdhā*, vgl. VII, 3, 1)? Sicher ist das freilich nicht.

3) Ich meine, daß in dem Vers vier Sätzchen vorliegen (in jedem Pāda eins), nicht drei (Hillebrandt, Lieder des Rv. 11, vgl. V. M. II, 152).

4) Im Einzelnen wäre zu III, 29, 11 noch zu bemerken, daß offenbar die Vorliebe für Phantasien über Agnis Geburt das erste Sätzchen hervorgerufen hat; der Name Tanūnapāt gah sich leicht zur Ausdeutung auf einen *garbha-* her. Dann schloß sich leicht ein Satz über den Doppelgänger des Tan., Narāśamsa, an: da trat dann, in naheliegendem Fortschritt, für die Embryoschaft das Geborenwerden ein. Die Wortspiele im dritten und vierten Satz (im vierten *s ārgaḥ* und *s ā r ī māṇī*) sind klar.

5) V. M. III, 446 heißt es: „III, 29 ist keineswegs ein mystisches oder von

Dem eben besprochenen Vers III, 29, 11 steht dann noch der Aprivers Vs. XXVII, 13 (und Parallelstellen) an der Seite: *mādhvā yajñām nakṣase priṇānó nārāśūmso agne* (dafür einige Texte, auf dasselbe herauskommend, *nakṣati . . agnīh*; weiter, wohl als Kontamination zu beurteilen, *nakṣati . . agne*). Aber man beachte doch, daß wir es hier mit einem jungen Aprilied zu tun haben und zwar mit einem für den Ritus der Agnischichtung verfaßten, das deshalb besonders dazu neigt, die Vorstellung gerade des Agni hervorzukehren¹⁾, annähernd wie das Aprilied Rv. IX, 5 es mit der Vorstellung des Pavamāna tut²⁾. Benennt derselbe Aprivers den Agni-Narāśamsa dann weiter in Anlehnung an Rv. X, 149, 4 als *śavitā viśvārāḥ*, so sieht man, daß der Verfasser nicht an Schwerfälligkeit litt. Wir müßten unsrerseits daran leiden, nm in dieser Äußerung des jungen Apriliedes ein ernsthaftes Zeugnis für etwas zu finden, das uns die alten Aprilieder nicht lehren.

Hill. nun freilich glaubt auch den alten die Erkenntnis von Narāśamsas Agninität entnehmen zu können. „Wo bleiben denn aber“, so wendet er sich gegen mich (V. M. III, 447), „die Aprilieder II, 3 n. s. w., in denen N. nicht unmittelbar vor Barhis etc. steht³⁾, sondern mitten zwischen zwei Agniversen? Es ist unmöglich zu verkennen, daß in ihnen N. keine Abstraktion des ‚Liedes‘, sondern ein Name, eine Form des Feuers ist“. Die Aprilieder richten sich, wie allbekannt, Vers für Vers an einzelne beim Opfer wirksame Götter oder Genien: an den vornehmsten unter ihnen, Agni in mehreren Gestalten (als *samidha*, als *ṛḍya ṛḍita ṛḍenya*, häufig an ihn auch in Verbindung mit dem Leitmotiv des Schlußverses *svāhā*), dann an das Barhis, an Nacht und Morgenröte, an den Baum des Yūpa etc. Da hat nun der Narāśamsavers (oder der an Tanūnapāt, oder zwei Verse an beide) seine feste Stelle zwischen dem an Agni *samidha* und Agni *ṛḍita*. Daraus soll bei der von Vers zu Vers wechselnden Zuteilung dieser An-

Identifikationslust erfülltes Lied, dessen Angaben wir gar keinen Wert beimessen dürften“. Daß solche Spiele der Identifikationen gleich das ganze Lied erfüllten, können wir doch nicht erwarten; phantasie reich genug aber ist dieses, und für darin bezeugende Äußerungen wie die in Rede stehenden scheint mir das Wort „Angaben“ reichlich positiv. V. M. II, 101 f. fand Hill., unser Vers sei wenig geeignet, uns zur Einsicht (über Nar.) zu verhelfen.

1) Śatap. Br. VI, 2, 1, 33 läßt das Lied von Agni selbst „geschaut“ sein.

2) Ein andres der jüngeren Aprilieder identifiziert Narāśamsa mit Indra, noch ein andres setzt an seine Stelle das Opferroß (Vs. XXVIII, 19; XXIX, 2).

3) Wo steht er so? frage ich.

rufungen folgen, daß auch dieser mittlere Vers einer Form des Agni zugehöre? Ich schließe umgekehrt. Der vorangehende und der folgende Vers nennt in allen Äpriliedern des Rv. fast immer ausdrücklich den Agni¹⁾; der in der Mitte stehende (oder die beiden in der Mitte stehenden) tut es nie²⁾. Also handelt es sich um eine Gottheit, die für die Liedverfasser von Agni verschieden war, so gut wie hinterher das Barhis oder die göttlichen Tore. Inwiefern ein Genius des an die Götter gerichteten Preises nicht auf das allerbeste an diese Stelle passen soll, ist mir unerfindlich.

Hill. bestimmt nun seine Gleichung zwischen Agni und Nārāśamsa näher dahin, daß an das Manenfeuer (*dukṣiṇāgni*) zu denken sei. „Zu diesem Manenfeuer steht Agni Nar. resp. das Adj. *nārāśamsa* noch mehrfach in Beziehung“ (V. M. II, 104); bezeugt ist „die Verbindung der Nārāśamsabecher mit den Manen und dem Dakṣiṇa-feuer“ (III, 449). Dies Feuer und der mit ihm (nach Hill.) zusammengehörige Mondgott soll die Erklärung für den Zusammenhang von N. und Bṛhaspati abgeben. Die Beziehung zu den Manen nun haben wir oben aus Nar.s Wesen auf unserm Weg abgeleitet. Ich suche aber unter den von Hill. beigebrachten Materialien über die Nārāśamsabecher vergeblich nach Hindeutungen auf das Manenfeuer. Die Becher werden *havirdhānayoḥ*, speziell unter dem südlichen Havirdhānawagen niedergesetzt: Caland-Henrys Karte des Somaopferplatzes zeigt wieder (vgl. oben S. 209), daß diese Stelle vom Dakṣiṇāgni recht entfernt ist. Jenes Feuer kommt im Kreis der Nārāśamsa-Materialien, so viel ich finde, nur einmal vor: beim Manenopfer vollzieht man nach Śāṅkhāyana Śr. III, 17, 3 (V. M. II, 100), ähnlich nach dem Kāṭhakaśūtra (Caland, Ai. Ahnencult 214) ein Upasthāna für dieses Feuer mit Rv. X, 57, 3—5, von welchen Versen der erste die Worte *nārāśamséna sómena* enthält. Das ist alles. Daß daraus nicht auf Nar. als jenes Feuer selbst oder als dessen Gottheit geschlossen werden kann, ist wohl klar. Um so mehr als einerseits die Beziehung zwischen diesem Ritus und eben diesem Vers offenbar sekundär ist³⁾. Und andererseits tritt sie in den Ritualtexten entfernt nicht mit der Konstanz

1) Ausgenommen selbstverständlich IX, 5. Und I, 188, 1; X, 110, 1 wird Agni ohne Setzung dieses Words doch unzweideutig angeredet.

2) III, 4, 2 bildet natürlich keine wirkliche Ausnahme.

3) Nach Hill. (II, 100) wären „die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung“. Die Umgebung des Verses im Rv. zeigt, daß er für Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken gedichtet ist. Die Verwendung bei Śāṅkhāyana ist eine andre.

auf, die wir erwarten würden, bestände ein solcher Zusammenhang zwischen Narāśamsa und Manenfeuer in der Tat. Nach Śatapatha Br. II, 6, 1, 39 (= Kāty. Śr. V, 9, 22) wird der in Rede stehende Vers vielmehr beim Upasthāna des Gārhapatyafeuers gebraucht, vgl. auch Lāṭyāyana V, 2, 11, wo dicht daneben in Sūtra 12 für die Verehrung des Dakṣiṇāgni ein anderer Vers vorgeschrieben wird¹⁾. Über das alles wird man sich sagen (vgl. das oben S. 208 über Bṛhaspati Bemerkte), daß Narāśamsas Manenfeuernatur, um glaublich zu sein, sich doch im Ritual ganz anders kundgeben müßte als in einem solchen flüchtigen Zuge. Würde nicht beispielsweise beim Ritus der Feueranlegung da, wo es sich um das südliche Feuer handelt, in aller Deutlichkeit Narāśamsa als dessen Schutzherr hervortreten²⁾? Weiter: wenn, wie Hillebrandt lehrt, Vaiśvānara das Āhavanīyafeuer ist, wäre nicht zu erwarten, daß entsprechend der Trias der Feuer Vaiśvānara und Narāśamsa zusammen mit einem Dritten als dem Repräsentanten des Gārhapatya in stehender Verbindung erschienen? Die Überlieferung benennt die drei Feuer als *atharva*, *narya*, *śamsya* (Vs. III, 37; Āpast. Śr. V, 18, 2, vgl. Śat. Br. II, 4, 1, 4. 5 etc.): ist es nicht bemerkenswert, daß die Namen *narya* und *śamsya*, die an Narāśamsa denken lassen könnten, gerade den andern Feuern, nicht dem südlichen beigelegt werden? Auch eine anderweitige Nomenclatur der Feuer (Indra für den Āhavanīya, Yama für den Gārhapatya, Naḍa Naiṣidha für das Manenfeuer, Śatap. Br. II, 3, 2, 1 f.) geht an der Benennung Narāśamsa vorüber.

Ich erwähne noch, um vollständig zu sein, daß Hill. (V. M. II, 104; III, 447) als eine Stütze seiner Ansicht folgenden Zug betrachtet und bei mir die Stellungnahme zu ihm vermißt: Narāśamsa wird als *triśrṣan-ṣadākṣa* beschrieben; so läßt sich H. auf Viśvarūpa Tvāṣṭra, damit dann nach den V. M. I, 531 ff. vorgetragenen Kombinationen auf den Mond, also, wenn man will, in eine gewisse Nähe des Manenfeuers führen. Jene Beschreibung des N.

1) Ich verweise noch auf Caland, Ai. Ahnencult 13. An sich ist es leicht begreiflich, daß man den Vers *māno nv ā hucāmahe*, der ja die *pitāraḥ* erwähnt, in den Ritus des Zurückrufens des eignen *mānaḥ* von der gefährlichen Berührung mit jenen hineingesetzt hat, und daß dieser Vers dann von Manchen neben dem den *pitāraḥ* eignen Feuer rezitiert wurde.

2) Auch hätte man wohl überhaupt, wie mir scheint, die spezielle Anrufung gerade des Manen- und Zerberfeuers inmitten der dem Götterkult angehörigen Äprilitanei als etwas recht Auffälliges zu beurteilen. Ich erinnere an das oben S. 209 über das Manenfeuer und Bṛhaspati Gesagte.

nun steht in einer jungvedischen Formel ¹⁾); ich würde sie, solange sie an den alten kompakten Überlieferungsmassen keinen Halt findet, der Spreu zerstreuter, belangloser Einfälle zurechnen, die in den großen vedischen Spreuhaufen so überreichlich anzutreffen ist. Da die Frage einmal aufgeworfen ist, sei bemerkt, daß ein gewisser Zusammenhang mit anderweitigen Daten vielleicht doch vorhanden ist. Die Zahl drei begegnet auch sonst in Verbindung mit Narāśamsa. Er waltet des Opfers *trīr ā divāḥ* I, 142, 3, womit zusammenzustellen scheint, daß die Götter sein Alter Ego Tanūnapāt *trīr āhann āyājante* III, 4, 2²⁾. Vermutlich blickt das auf die drei Savana hin. Und eine Gliederung der Tätigkeit Narāśamsas oder des *narām śamsa-* nach den drei Savana könnte auch aus II, 34, 6 hervorgehen *narām ná śamsaḥ sávanāni gantana*: man betrachte diese Stelle im Licht der Brāhmaṇaäußerungen über die auf die drei Savana sich verteilende *nārāśamsapañkti-* Kāth. XXIX, 1, p. 167, 13 f. etc. So mag — ich lege auf diese Vermutung kein Gewicht — N. „dreiköpfig“ in dem Sinn genannt sein, daß zu jedem Savana ein Kopf gehört ³⁾. Ob der Verfasser der betreffenden Formel dann eben nur etwa in der Erinnerung an X, 99, 6 weiter erwogen hat, daß an drei Köpfen sechs Augen sitzen müssen, oder ob irgend ein bestimmter Gedanke (an die Doppeltheit der Hotar- und Udgātartätigkeit? an die *ubhā śamsā nāryā* I, 185, 9?) von der Drei zur Sechs geführt hat, werden wir uns, fürchte ich, resignieren müssen, wie so viel andres gleich Erhebliches, nicht zu wissen ⁴⁾. —

Ich rekapituliere. Was sind die Materialien und Anhaltspunkte, denen hier für das Narāśamsaproblem die entscheidende Bedeutung zuerkannt wird? Zuvörderst eine außerindische Gestalt, von deren alten Umrissen auf dem Weg vom gemeinsamen Ursprung bis dahin, wo wir sie in Iran vorfinden, kaum viel übrig geblieben ist. Auf dem Felde der indischen Überlieferung selbst sodann die Beobachtung losen Nebeneinanderstehens des einen und des andern,

1) S. die Konkordanz unter *devo narāśamsas trīśrṣā*.

2) Daß N. *tīrō divāḥ prāti mahná* ist (II, 3, 2), mag unerheblich sein. — Man vergleiche zu den angeführten Stellen III, 54, 11; IV, 12, 1.

3) Hat es dieselbe Bedeutung, wenn Brhaspati *triśadhaśthāḥ* heißt (IV, 50, 1)?

4) Dieselbe Resignation empfehle ich auch gegenüber dem *viśvárūpebhir āś-vaiḥ* (X, 70, 2; V. M. III, 447). Wenn N. zum Opfer kommt, wird er ja fahren, wie die Götter pflegen. Warum aber seine Rosse *viśvárūpa* sind? Warum ist Savitars Wagen *viśvárūpa-* (I, 35, 4)? Vielleicht nur, um ihn als besonders herrlich zu beschreiben. Mythologische Schlüsse werden wir uns hier besser versagen.

in dem sich ebenso gut entferntere wie nähere Beziehung kundgeben kann und wie Zusammengehörigkeit auch der Kontrast sich kundgibt. Ein flüchtiges Sichannähern dieser einen Figur an jene andre, das alsbald anderweitigen, ebenso gleichgültigen Annäherungen Platz macht. Wo dann doch bleibenderer Zusammenhang sich wirklich herauszustellen scheint (N. und Bṛhaspati), werden die von der Überlieferung gebotenen deutlichen Indizien (S. 215 f.) für die Beurteilung dieses Tatbestandes übersehen und dafür das Vorhandene mit überkühnem Griff an Phantasiebilder (lunarische bz. Manenfeuernatur der Götter) angeheftet. Beiworte, die durchaus vereinzelt auftretend unberechenbaren Einfällen ihr Dasein verdanken mögen, werden als Brücke verwandt zu andern, in Wahrheit ihrerseits wieder durchaus problematischen Vorstellungskreisen. —

Und wenn nun unausbleiblich die in so zufälligen Richtungen, so ganz aus freier Hand gezogenen Linien mit denen wenig harmonieren, welche in unsern Quellen in der Tat die zu betrachtende Figur umschreiben oder um sie herum, in engster Berührung mit ihr verlaufen: wie wird die Betrachtungsweise, gegen die ich mich wende, dieser Schwierigkeit Herr? Mit einem radikalen Mittel: einem großen Schnitt mitten durch die Überlieferung. Ist vom Gott Narāśaṃsa und ist vom *nṛṇāṃ śaṃsa-* die Rede, so ist das *śaṃsa-* drüben und das „zweite *śaṃsa-*“ hüben „nicht sachlich und historisch verwandt“. „Man darf nur nicht beide Worte, *narāśaṃsa-* und dieses *śaṃsa-*, mit einander verwechseln“ (V. M. III, 449). Nicht ohne Erstaunen frage ich: wo liegt nur der Grund und das Recht zu solcher Unterscheidung¹⁾? Ist es irgend glaublich, daß hier die Verbindung von *śaṃsa-* mit *narā(ṇ)*, dort die zahlreichen Verbindungen gerade derselben, immer wieder mit einander kombinierten Elemente *nṛ-* und *śaṃs-* vollkommen verschiedenen Vorstellungskreisen angehören? Daß man den richtigen Griff vielmehr tut, wenn man das im Götternamen enthaltene *śaṃsa* unter Hintansetzung der indischen Bedeutung des Worts, Fernen kühn überspringend, an den Gebrauch des iranischen *sanh-*, ja an das lateinische *ensor* (*nārāśaṃsa* = *hominum*

1) Doch wohl nicht darin (V. M. III, 449 A. 2), daß nur Narāśaṃsa (Nairyō-saṃha) als fahrend erscheint, nicht aber der *śaṃsa-*, das *pṛīṇāṃ manma*? Selbstverständlich wird der „Männerpreis“, da, wo er als Gott hypostasiert ist, dazu neigen wie die andern Götter aufzutreten; der „Preis der Männer“ aber, wo es ohne solche Hypostase sich um ihn handelt, wird dazu sehr viel weniger oder gar nicht neigen. Ist es nötig, das ausdrücklich zu sagen?

*ensor*¹⁾, V. M. II, 106) heftet? Zu den allgemeinen, wie mir scheint, von vorn herein stark genug sich aufdrängenden Bedenken gegen solches Vorgehen aber kommt weiter noch speziell die Rücksicht, welche die im Obigen aufgewiesenen zahlreichen, gegenseitig einander sichernden Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Gruppen der Narāśamsabelege und dem Vorstellungskreis des angeblich „zweiten“ *śāmsa*- beanspruchen. Für die Apriverse verweise ich auf S. 212, für X, 57, 3 auf S. 213, für die Lieder, die N. mit Brhaspati verbinden, auf S. 215 f., endlich für den Ritus der N.-becher auf S. 214: lauter Indizien, welche uns die alten Autoren unbewußt und darum, auch abgesehen von dem zeitlichen Unterschied, mit einer Zuverlässigkeit liefern, wie sie Erklärungen Yāskas oder Sāyaṇas nie zukommen kann. Über das alles setzt man sich hinweg? Sollen wir nicht eine Untersuchungsweise erstreben, welche entschiedener entschlossen ist, die Überlieferung²⁾ zum Sprechen zu bringen, von ihr hingehend zu lernen?

4. Zu Kāth. XI, 10 (p. 158, 3).

Bekanntlich wird erwogen, ob die Maruts mit Totenseelen etwas zu tun haben. Kommt da der nachstehende Satz des Kāthaka (XI, 10) aus der Besprechung der *kāriṣṭi*- in Betracht? Man liest in der Ausgabe: *āthaitā mārutīs cātasraḥ pitryās tāsāṃ tisṛbhiḥ pracāraṇti ny ēkāṇi dadhātī*. Was sind aber die femininischen „vier den Maruts gehörigen, den Manen gehörigen“? Es muß sich irgendwie um Darbringungen handeln, aber der Zusammenhang ergibt das fehlende Substantiv nicht. Die Beziehung auf die *pitarāḥ* tritt vollkommen unerwartet auf, um dann ebenso spurlos zu verschwinden. Wie der Herausgeber sich diese Schwierigkeiten gelöst haben mag, weiß ich nicht.

Nun gibt für *pitryās* die Hschr. Chambers *piṇḍyas*. Und in den Sūtratexten, die hier zu befragen geboten ist, lesen wir über den in Rede stehenden Ritus: Āpastamba Śr. XIX, 26, 1 *tisraḥ piṇḍiḥ kṛtvā*, 6 = 9 = 12 *yadi varṣet piṇḍī eva juhuyāt*, 17 *prati-*

1) Wo sehen wir im Veda N. ein Censorenamt üben? Verschweigen wir aber nicht, daß v. m. 58 die Wendung vom *ensor* doch nur in zweifelndem Ton wiederholt wird.

2) Ich meine die echte Überlieferung, die Vedatexte, nicht Gewährsmänner wie Śākapāṇi (V. M. III, 447).

mantram piṇḍir ābadhnāti; 27, 14 *yābhiḥ piṇḍir ābadhnāti*; Mānava Śr. V, 2, 6, 5 *piṇḍiḥ kṛtvā*, 7 *piṇḍir upanahyati*, 16 *piṇḍir alaṃka-roti*, 17 *prāk sviṣṭakṛtaḥ piṇḍim avadāya*; Āśvalāyana Śr. II, 13, 5. 6 *agnir dhāmacchan marutaḥ sūryaḥ. tisraś ca piṇḍya uttarāḥ*. Von dem selbstverständlich herzustellenden *piṇḍyās* wird das *pitryās* des gedruckten Kāthakatextes den Akzent bezogen haben.

Daß hier im Kāthaka das Wort *piṇḍi-* vorliegt, hat schon das Pet. Wb. gewußt.

Der Rythmus über den h. Placidus-Eustasius.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer,
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 8. Mai 1915.

Im Jahre 1914 ist ein von den *Monumenta Germaniae Historica* seit langer Zeit vorbereiteter Band durch Karl Strecker abgeschlossen worden, der enthält die *Rhythmi aevi Merovingici et Carolini*, d. h. die auf dem Festland ohne Rücksicht auf die Quantität und Metrik verfaßten Gedichte aus der Zeit der Merowinger und der Karolinger, = *Poetarum latinorum medii aevi Tomi IV Pars II* (p. 445—900). Da der Inhalt dieses Bandes mit vielen meiner Arbeiten sich eng berührt, so benützte ich die sorgenvolle Ruhezeit der Weihnachtsferien 1914|15 um einen Theil dieser Sammlung durchzulaufen.

Ich blieb hauptsächlich haften an dem Gedichte über Placidus, welcher in der Taufe Eustasius (Eustachius, Eustathius etc.) genannt worden ist. Aus einer Veroneser Handschrift des 9. Jahrhunderts hat dasselbe zuerst Dümmler veröffentlicht in der Zeitschrift für deutsches Alterthum XXIII (1879) S. 273; Strecker hat es wieder gedruckt S. 593—599 als no 61. Die Zeilen dieses Gedichtes sind seltsam gebaut und die Strophen sind in auffallender Weise gereimt. Darüber habe ich in den Weihnachtsferien Allerlei gefunden. Als ich dann die Osterferien dazu verwendete, diese Entdeckungen darzulegen, wurde ich zu einer weiteren Erkenntnis geführt, die ich sachgemäß jenen voranstellen muß.

I Die griechischen und die lateinischen Fassungen der Placidus-Eustasius-Legende.

Derjenige, welcher im 8. oder 9. Jahrhundert diesen Rythmus verfaßte, hat natürlich eine lateinische Darstellung der Placidus-Legende benützt. Strecker verweist S. 593 'De Placida cf. Acta Sanctorum Bolland. Sept. VI (1757) p. 123 sq. Poeta vitam adhibuit, sed nonnulla mutavit velut e. gr. str. 24. 25.'

Ich mußte natürlich bei schwierigen Stellen des Rythmus oft vergleichen, was für Text seine Vorlage ihm geboten habe. Was ich da fand, war so, daß ich einem Freunde schrieb: In den Dichter dieses Rythmus verliebe ich mich immer mehr. Nicht nur ist der Ausdruck für jene Zeit auffallend rein und selbständig, ohne Nachäffung weder der Vulgata noch bestimmter Dichter wie des Virgil oder des Prudentius. Die Gedanken sind wohl geordnet; durchschnittlich voll Empfindung und Würde. Oft dachte ich an die Art des Paulus Diaconus in seinen Rythmen. Wenn man dann die Erzählung mit der lateinischen Vita der Bollandisten vergleicht, so tritt eine auffallende Thatsache ins Licht. Der Dichter hat sehr viele Reden oder kleinere Thatsachen der lateinischen Vita nicht dargestellt; es sind das nur kleine Stücke, aber nahezu immer Stücke, die man den Aufputz, den Firlefanz der byzantinischen Legendenschreiber nennen kann: Betrachtungen, Reden, Voces de coelo usw. Z. B. in Strophe 22—24 des Rythmus wird erzählt, wie den Placidus 2 seiner früheren Krieger suchen und wie sie wirklich in sein Versteck kommen. Er erkennt sie, aber er verleugnet seine Person, begrüßt sie als unbekannte Fremdlinge und läßt sie zum Essen. Aber in der Vita der Bollandisten richtet Placidus, als er die frühern Genossen sieht, schnell ein Gebet an Gott, wie diese, so möge er ihn auch Frau und Kinder wieder sehen lassen. Eine Vox de coelo verspricht ihm dies und Anderes. Nachher geht Placidus zu seinem Hauswirth und bittet, ihm Essen und Wein zu leihen. Beim Essen übermannt ihn die Erinnerung; er eilt hinaus und weint sich aus; vergißt aber nicht, vor dem Wiederhineingehen sich die Augen auszuwaschen, damit seine Gäste nichts merken. Von all dem ist im Rythmus Nichts gesagt. Diese und ähnliche Ausschmückungen der Legenden waren damals hochberühmte Kunstmittel. Wenn dieser Dichter nur aus angebornem Kunstgefühl diese Zierrathen erkannte und ihm vertrauend es wagte, sie auszuscheiden, so stand er geistig weit über all seinen Zeitgenossen. Aber er hat ja schon um 800

gelebt; da ist es ja leicht möglich, daß er eine andere Fassung dieser Legende gekannt und benützt hat.

Das Gefühl, daß mich zu dieser brieflichen Äußerung veranlaßt hatte, hatte mich nicht getäuscht. Denn als ich, bennruhigt, den Texten dieser Legende weiter nachforschte — an der Hand der *Bibliotheca hagiographica Latina* der Bollandisten von 1900 und des Supplementum von 1911 —, da fand ich, daß meine Frage schon beantwortet sei.

Im 3. Bande (1908—1911) der *Studi medievali* p. 169—226 und p. 392—490 hat Angelo Monteverdi mit Belesenheit und Scharfsinn gehandelt über *La Leggenda di S. Eustachio* (recensirt von Poncelet in den *Analecta Bollandiana* XXIX 1910 S. 347). Monteverdi weist S. 398—401 nach, daß neben der viel besprochenen lateinischen Vita (bei den Bollandisten) eine kürzere Fassung (gedruckt in der *Bibliotheca Casinensis* III, *Florilegium* 351—354) zu beachten sei, und S. 404—407, daß diese Fassung die Vorlage sei, welche der Dichter des *Rythmus* benützt habe.

Es könnte scheinen, daß damit meine Bedenken erledigt seien. Doch das scheint nur so; in Wahrheit werden sie dringender. Ich glaube aber, daß sie erledigt werden können und daß der Weg dazu uns noch weiter zu einer schönen und für die Eustachius-Legende werthvollen Erkenntnis führt. Aber, um dahin zu kommen, bin ich gezwungen, zuerst die alten griechischen und lateinischen Texte dieser Legende zu skizziren. Das haben schon die Bollandisten gethan, 1757 September VI. Bd. (p. 107 § 2 und § 5, p. 114 § 41 und in den Noten besonders p. 128/9) und dann nenestens Monteverdi (p. 393 und 396—401).

(Griechische Fassungen) Wir kennen bis jetzt 2 griechische Fassungen, die in den *Acta Sanctorum* 1757 gedruckt, und eine zweite, welche erst 1884 in den *Acta Bollandiana* III 65 gedruckt und in den *Studi Storici* VI 1897 p. 333/41 und in den *Xenia Romana* 1907 p. 121/8 ergänzt und berichtigt worden ist. Ich kann diese zweite griechische Fassung weiterhin übergehen. Denn sie ist nur eine Umarbeitung der ersten, aufgeputzt mit den übelsten Kniffen byzantinischer Rhetorik.

Dagegen sehr wichtig ist der griechische Text, den zuerst 1660 Combefis (s. jetzt Migne *Patr. gr.* 94, 375), dann die Bollandisten herausgegeben haben. Schon um 730 citirt Johannes Damascenus im Schlusse seiner 3. Rede über die Bilderverehrung ein Stück aus dem Anfange (ed. LeQuien 1712 I p. 372). Der Text der Bollandisten ist ziemlich gut, doch nicht völlig genügend, da er den Text des Combefis nur in den Noten erwähnt. Ich will

an einigen Stellen des Stückes, das Johannes Damascenus ausgeschrieben hat = Bolland S. 124 § 3, zeigen, daß der Text der Bollandisten nicht für alle Untersuchungen genügt.

Gleich im Anfange drucken die Bollandisten: ἐξελθόντος αὐτοῦ . . . θηρεῖσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου πάσης τῆς θεραπείας; mit Comhefis (Co) und Johannes Damascenus ist καὶ einzusetzen, was auch die lateinische Vita bietet (cum exercitu et omni gloria).

Ein ganz seltsamer Fehler liegt wenige Zeilen weiter vor. Die Bollandisten drucken: διαστήσας κατὰ τὸ σύνθηδες τὸν στρατὸν ἐποιήσατο τὴν κατὰ αὐτῶν δίωξιν . . . περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐαιδέστερος. S. 129, Note p, wird der Text von Comhefis citirt: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοπέδου περὶ τὴν θήραν ἀσχολουμένου, φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων ὑπερμεγεθῆς πάσης τῆς ἀγέλης. Dagegen Johannes Dam. bietet: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐαιδέστατος.

Der Text von Comhefis ist vollständig: aber sowohl der Text der Bollandisten wie jener des Johannes ist durch denselben Fehler, den Ausfall der Wörter vor dem wiederholten Worte ἐλάφων, entstellt. Wegen verschiedener Stellung der Wörter hat der gleiche Fehler verschiedene Wirkung gehabt. Es muß ergänzt werden 1) bei den Bollandisten: δίωξιν. Περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων <παντὸς τοῦ στρατοῦ ἀσχολουμένου φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων> ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐαιδέστερος. Dagegen 2) bei Johannes ist zu ergänzen: Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, <φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ἐλάφων> ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐαιδέστατος; (vielleicht ist ὁ und εὐαιδέστατος auch im Bollandistentext hereinzukorrigiren). Damit stimmt der alte lateinische Text der Bollandisten: Cunctis vero militibus circa captionem cervorum occupatis, apparuit unus cervorum, vastus ultra mensuram totius gregis et speciosus; dann ein anderer lateinischer Text: apparuit ei grex cervorum; inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis; endlich die Übersetzung der coptischen Übersetzung: to give chase to them. and all the soldiers gave all their energies to catching the beasts. And one of them appeared from out of the herd, and he was a very fine animal and stood higher than all of them (= ὑπερμεγεθέστατος?).

Auch in den unmittelbar folgenden Worten: Boll. ἀποσπασθεὶς ἀπὸ τῆς ἀγέλης ὤρμησε κατὰ τοῦ κρημνοῦ ἐν θαυasteύροις τόποις τῆς ὕλης καὶ δυσβάτοις χωρίοις, womit Comhefis stimmt: ὀρμήσας κατὰ τοῦ κρημνοῦ etc., ist wohl die Lesart des Johannes κατὰ τοῦ δρυμοῦ vorzuziehen, wie es in der lateinischen Vita heißt: impetum fecit in silvam et spissioribus locis, und in dem andern lateinischen Text 'persecutus est eum in silvam condensam'. Zu abschüssigen Höhen kommt der Hirsch erst später. Die um das Jahr 1000 geschriebene coptische Übersetzung (Budge, Coptic martyrdoms, 1914 p. 359) wird so übersetzt: took to flight, and he ran for safety into a thicket on the mountain, which was very dense, and very difficult for the hunters to penetrate.

Weiterhin ist in den Worten ἔστηκεν περισκοπῶν πάντοθεν, πόλιν τρόπον ἐπυλάβηται τοῦ ἐλάφου mit Comhefis und Johannes zu ergänzen: περισκοπῶν καὶ ἐννοῶν πόλιν. Die lateinischen Texte haben 'stetit circumspiciens undique et considerans' (Boll.) oder 'stetitque cogitans', und der coptische Text wird übersetzt: he stood still and looked round about on every side, and he wondered by what means he could take him in a snare.

Später, nach der Erwähnung des Balaam, geben die Bollandisten den Vergleich mit den Worten: οὕτως καὶ ἐνταῦθα δείκνυσσι τοῦτον ἐπὶ μὲν τῶν κεράτων τοῦ ἐλάφου τὸν τύπον τοῦ τιμίου σταυροῦ; das sinnlose τοῦτον fehlt bei Combefis; aber Johannes bietet das richtige τοῦτω (huic demonstravit, gave him the following sign).

Die Bollandisten schließen den § 3 hart mit den Worten: προσκαλεῖται αὐτὸν λέγων: Combefis und Joh. haben viel deutlicher πρ. τὸν Πλακίδα λέγων (advocat Placidam, dicens ei; cried out to Plakêtas . . saying).

Im Ganzen erhellt, daß für die nächsten Untersuchungen der griechische Text der Acta Sanctorum genügt, zumal der beigegefügte lateinische Text meistens wörtlich mit ihm übereinstimmt.

(Die lateinischen Texte der Placidus-Eustasius-Legende). In sehr vielen und in ziemlich alten Handschriften kommt der ausführliche lateinische Text vor, den die Bollandisten an der Seite des griechischen Textes gedruckt haben. Sie haben (nach § 41 der Einleitung) eine eigene Handschrift zu Grunde gelegt, und nur hier und da auch andere Handschriften eingesehen. Das ist zu bedauern. Denn es scheinen im griechischen Texte öfter ganz kleine Sätze mehr zu stehen als im lateinischen; so z. B. haben im Schluß des eben geprüften § 3 des griechischen Textes Bolland, Combefis und Johannes: δείκνυσσι . . μέσον δὲ τῶν κεράτων τὴν εἰκόνα τοῦ θεοφόρου σώματος, ὃ (οὗ Joh., ἣν Comb.) διὰ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀναλαβεῖν κατεδέξατο (= Coptisch S. 359), während der lateinische Text schließt: in medio cornuum imaginem domini nostri Jesu Christi. Also eine stets verlässliche Grundlage bietet der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text nicht.

(Der kurze lateinische Text) Schon die Bollandisten kannten eine lateinische Fassung, welche sie 'contractior' nannten (S. 107 § 2 und 5, S. 128 Note 'c'). Dann wurde (wohl dieselbe) Fassung 1877 gedruckt in dem Florilegium (p. 351/4), welches dem 3. Band der Bibliotheca Casinensis beigegeben ist. Der Text ist abgedruckt aus der Hft no 145 (pag. 483/488), welche im 11. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist; weitere italienische Handschriften nennen Monteverdi und das Supplementum der Bibliotheca hagiographica latina, 1910, unter no 2761. Monteverdi handelt p. 398—401 ziemlich ausführlich über diese kurze Fassung. Sein Satz ist, daß diese kurze Fassung nicht aus dem langen lateinischen Texte ausgezogen oder sonst irgendwie von ihm beeinflusst, sondern unmittelbar aus dem griechischen Texte gearbeitet ist.

(Das Verhältniß der griechischen und lateinischen Legendentexte und der älteste, **ursprüngliche** Text der Placidus-Legende). Das Endurtheil über die Hauptfrage lautete bisher dahin, daß der griechische Text die alleinige

Quelle des lateinischen Textes und der orientalischen Texte ist, daß dann der lateinische Text die Quelle all der Fassungen in verschiedenen europäischen Sprachen geworden ist. So sagten schon die Bollandisten 1757 (S. 107 § 5): *in oculos incurrit, ex uno omnia fonte, actis nostris Graecis, promanasse*; demgemäß nennen sie ihren lateinischen Text nur die *versio latina*. Dasselbe lehrt Monteverdi oft und mit mannigfachen Worten. S. 174 nennt er die griechische Fassung *'la radice prima e comune di tutta la letteratura eustachiana'*, und S. 216 *'l'antica vita greca di S. Eustachio è forse il testo primo e originario della leggenda, l'opera genuina del rimaneggiatore cristiano. È fuor di dubbio che tutte le altre versioni dipendono unicamente da lei'*; endlich S. 393: *la vita greca tenne la leggenda stessa a nascimento*. Auch Poncelet sagt in seiner Kritik der Arbeit Monteverdi's (Analecta Bollandiana Bd. 29, 1910, S. 347): *Le résultat essentiel est que toute cette végétation légendaire est sortit en définitive d'une seule racine, le texte grec*. Die ausführlichen Arbeiten, welche sich mit der Person des Placidus-Eustasius und seinen historischen Verhältnissen beschäftigen, gehen von der griechischen und der gleichlautenden lateinischen Vita aus.

Wie man zu diesen Behauptungen gekommen ist, das enthüllt Monteverdi, der S. 396 sagt *'Dall' Oriente passiamo all' Occidente. È la via che tenne la nostra, che tennero tante altre pie leggende. Composte originariamente in greco nelle terre dell' impero di Bizanzio e portate poi nel Mezzogiorno d'Italia, ivi assumevano d'ordinario forma latina e di là si diffondevano pel ponente cristiano'*. Dieser Grundsatz klingt schön und klar, er ist auch verbreitet: doch er ist falsch. Das Kaiserreich war, so lange es bestand, in Rom concentrirt und die gewaltige Verwaltungsmaschine bediente sich der lateinischen Sprache. Diese wirklichen Verhältnisse hatten auch ihre Folgen. Liegt ein Gesetz oder ein Verwaltungserlaß in griechischer und in lateinischer Fassung vor, so werden bedächtige Leute von vornherein die lateinische Fassung als Original annehmen. In der Theologie waren die Verhältnisse etwas anders. *Ex Oriente lux!* Daher kamen die Evangelien und viele Schriften erleuchteter und begeisterter Christen. Aber die Martyrien schildern Ereignisse des realen Lebens. Sehr viele derselben spielten in Rom sich ab, dem Sitze der Centralgewalt des Reiches, und schon der regelmäßige Satz dieser Berichte, daß eine Volksmenge der Gerichtsverhandlung und der Marter beigewohnt und wie sie ihren Gefühlen Ausdruck gegeben habe, beweist, welchen Eindruck diese vielen Martyrien in Rom gemacht haben.

Nun kann ja vorgekommen sein, was bei Ignatius von Antiochien um 100 nach Christus vorgekommen sein soll. Er soll von griechischen Landes- und Glaubensgenossen begleitet, als Gefangener nach Rom geführt worden, dort verurtheilt und getödet worden sein; dann sollen seine Genossen einen Bericht darüber niedergeschrieben haben. Dieser in einer einzigen Handschrift erhaltene Bericht ist natürlich griechisch abgefaßt gewesen: aber das sind Ausnahmefälle, die wieder aus besonders realen Verhältnissen sich ergaben.

Natürlich waren die Römer zuerst und am meisten äußerlich und innerlich theilhaftig an den Martyrien, welche in Rom vor sich gegangen waren. Und, während nun die griechische Christenheit die in ihrer Mitte vorgekommenen Martyrien mit Eifer schilderte und während diese Schilderungen in der ganzen Christenheit eifrig gelesen wurden, sollen die Römer stumm zugewartet haben, bis die in ihren Mauern geschehenen Martyrien von irgend welchen Griechen in griechischer Sprache dargestellt waren? Das ist thöricht.

Ich habe schon 1904 in der Abhandlung 'Die Legende des h. Albanus' (Abhandlungen, Neue Folge, Band VIII S. 6 und 7) diese Frage besprochen und geschlossen mit der natürlichen Regel, daß Martyrien, welche auf lateinischem Boden spielen, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt sind (dieser Satz ist auch aufgenommen in Delehaye, *Le leggende agiografiche, con appendice di Wilh. Meyer, traduzione; Firenze 1906 p. 339*). Waren aber die Berichte von römischen Martyrien auch zunächst in römischer Sprache abgefaßt, so wollten doch bald auch andere Italiener, welche Griechisch sprachen, sie kennen und in der Kirche verlesen hören. Besonders um Neapel saßen viele solche, aber auch bei Rom (Grottaferrata). Um sie zu befriedigen, wurden dann die lateinischen Texte ins Griechische übersetzt. Aus späterer Zeit wissen wir von solchen in Neapel lebenden Übersetzern.

So wird für uns die Bahn frei. Wir müssen die vorliegenden Thatsachen prüfen, ohne von schön klingenden Prinzipien uns binden zu lassen. Diese Thatsachen sind einfach: I In alten Handschriften überliefert und von einem Dichter in der Zeit Karl des Großen benützt ist eine kurze lateinische Fassung der Legende von Placidus-Eustasius. Einige hier erzählten Thatsachen sind Wunder; so erscheint ein Hirsch mit einem Kreuz und mit Christi Bild zwischen dem Geweih und spricht; die Märtyrer werden im Circus von einem Löwen nicht angerührt und, nachdem eine *Vox de coelo* zu ihnen gesprochen hat, bleiben sie im glühenden Ofen unversehrt.

Anderes ist auffallend: während der Vater in der Mitte des Flusses sich befindet, wird der eine Sohn auf dem linken Ufer, der andere auf dem rechten Ufer zu gleicher Zeit von einem Löwen und einem Wolf fortgeschleppt, aber doch nicht getödet; zuletzt finden die weit getrennten Vater, Mutter und Söhne, sich auf einem Ort zusammen und erkennen sich. Sonst aber sind die erzählten Dinge menschlich möglich. Diese Ereignisse sind in würdevoller Sprache schlicht erzählt, mit einigem, aber nicht mit widerlichem rhetorischen Aufputz. Ich sehe kein Hindernis zu sagen: diese kurze schlichte lateinische Fassung ist vielleicht die ursprüngliche, jedenfalls die älteste Fassung, in welcher die schöne Legende von Placidus-Eustasius uns überliefert ist. Der Wortlaut ist in den verschiedenen Abschriften ziemlich verschieden; doch scheint er leicht dem 5.—6. Jahrhundert zugeschrieben werden zu können. Eine Ausgabe dieser Fassung der römischen Stadtlegende ist also dringend zu wünschen. Siehe den III. Theil dieser Arbeit.

II Es ist auch eine ausführliche Fassung der Placidus-Eustasius-Legende erhalten, die schon im Anfang des 8. Jahrhunderts verbreitet war. Hier werden zunächst dieselben Dinge erzählt wie in der kurzen Fassung. Aber außerdem werden noch viele andere kleinen Dinge berichtet. Auch diese sind nicht wunderbar oder unmöglich; sie scheinen nur die Erzählung wahrscheinlicher machen zu sollen. Demselben Zweck scheinen auch manche zugesetzten Reden zu dienen. Viele von diesen Zusätzen sind nicht besonders geistreich; manche sind läppisch. Sie passen zur Rhetorik der fortschreitenden Legendenfabrikation, wenn sie auch fern bleiben von dem entsetzlichen Phrasengeklingel z. B. der zweiten griechischen Fassung (Analecta Bolland. III 66). Nach meiner Ansicht ist diese Fassung nur die verschönernde Umarbeitung der alten kurzen lateinischen Fassung, welche etwa im 7. Jahrhundert ausgeführt worden ist.

Diese erweiterte Fassung liegt vor in griechischer und in lateinischer Sprache. Diese beiden Texte stimmen so eng mit einander überein, daß der eine von ihnen eine Übersetzung des andern sein muß. Aber welcher war der frühere? Das ist schwer zu entscheiden. Wenn Jemand im 7. Jahrhundert sich daran gemacht hätte, die einfache und schlichte lateinische Fassung nach den Forderungen der fortgeschrittenen Legendenkunst aufzuputzen, so wäre doch zu erwarten, daß wenigstens mancher Ausdruck der kurzen lateinischen Fassung hängen geblieben wäre. Z. B. wird in der kurzen Fassung oft das Wort *maulerus* gebraucht: weiß-

halb sollte der Umarbeiter dafür stets *dominus navis* gesetzt haben? Ganz seltsam ist die Bezeichnung der Kinder. In der kurzen Fassung heißen sie *filii*, nach Umständen *iuvenes*; in der ausführlichen Fassung heißen sie neben *filii* oft *infantes* oder *pueri*, auch *adulentes* und *iuvenes*; im griechischen Texte ist *υῖοι* selten, häufig *τέκνα παῖδες παῖδιά νήπια* (νεώτεροι, νεανίσκοι). Das begreift sich, wenn die Umarbeitung zuerst in griechischer Sprache vor sich ging: bei dieser Neuschöpfung bediente der Grieche sich ungenirt der verschiedenen Ausdrücke, welche seine Sprache bot; der Lateiner, welcher diese Neuschöpfung vielleicht bald dem römischen Lesepublikum vermittelte, folgte ihm fast sklavisch.

Ein anderer Umstand kann dafür sprechen, daß die lateinische Fassung zuerst entstanden ist. Wie oben (S. 230) bemerkt, fehlen etliche ganz kurzen Sätzchen im lateinischen Texte, die im griechischen stehen. Sie sind allerdings sehr kurz und unbedeutend; allein da der lateinische Text sonst eng mit dem griechischen stimmt, weshalb hätte der lateinische Übersetzer gerade diese unbedeutenden Sätzchen weglassen sollen? Doch wir sind noch zu wenig unterrichtet, wie der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text zu den Handschriften steht.

Jedenfalls scheint die erweiterte Fassung in griechischer Sprache die Grundlage für die Bearbeitungen in orientalischen Sprachen gewesen zu sein; sicher für diejenige, welche Budge 1914 in Coptic Martyrdoms aus einer um das Jahr 1000 geschriebenen Handschrift herausgegeben und übersetzt hat. Dagegen auf den lateinischen Text der erweiterten Fassung gehen fast alle anderen Bearbeitungen der Placidus-Eustasius-Legende in den europäischen Sprachen zurück.

Als Beweis für das, was ich über die beiden Fassungen dieser Legende gesagt habe, gebe ich hier den Anfang der Legende in beiden Fassungen.

I. Den Wortlaut der ursprünglichen lateinischen Fassung gebe ich im III. Theile dieser Arbeit in folgender Fassung:

1. In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia (saevitiam?) ipso exhibente

2. erat magister militum nomine Placidus,

3. natus (natus?) secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae.

4. Et quamvis paganitate existente

5. inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare,

6. ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis.

7. Et omni parte illustris erat enim duobus filiis suis et matre ipsorum.

8. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator, ita ut audito nomine eius contremescerent et effugerentur saepius adversarii eius,

9. erat ei consuetudo venandi.

10. Et dum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum.

Ich lasse nun folgen den Text der Umarbeitung (II), und zwar den griechischen Text nach den Bollandisten S. 123 (128; vgl. S. 103 § 3 und S. 114 § 41;) mit Angabe der Varianten, welche der Abdruck dieses griechischen Textes gibt bei Combefis, *Martyrum Triumphi* 1660 (Migne Patrol. gr. 105, 377). Dann den alten lateinischen Text, wahrscheinlich die Übersetzung des griechischen, nach Bolland. S. 123 (128; vgl. S. 101 § 2, § 5 und S. 114 § 41).

II. Fassung, Griechischer Text: II. Fassung, Lateinischer Text:

- | | |
|---|---|
| <p>1 ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τῆς εἰδωλολατρείας κρατούσης (Comb. Ἐν τ. ἡ. Τραϊανοῦ βασιλείῳ τ. εἰδωλομανίας κρ.)</p> <p>2 προήχθη παρὰ τοῦ βασιλέως στρατηλάτης ὀνόματι Πλακίδας (Comb. ἦν τις στρατ. ὄνομα τοῦτ' Πλ.),</p> <p>3 γένους τοῦ κατὰ σάρκα (κόσμον Comb.) ἐπιδόξου, πλούσιος σφόδρα, ὑπερβάλλον πάντας τοὺς ἐνδόξους ἐν τε κτήμασι (κτήνησι? = animalibus I) καὶ χρυσίῳ (κ. χρ. om. C) καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἀνδραπόδοις καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ.</p> <p>4 Ἑλλήν μὲν οὖν (Ἐ. δὲ Comb.) ὑπῆρχεν καὶ αὐτὸς (κ. α. om. Comb.) τὴν θρησκείαν,</p> <p>5 τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης παντοίως ἐκεκόσμητο, ἀνταμιβανόμενος τῶν καταπονουμένων, συνηγορῶν τοῖς ἀδικουμένοις καὶ πολλοὺς ἐκ τῶν δικαστηρίων χρήμασιν ἀνακαλούμενος, γυμνητέουσι περι-</p> | <p>1 In diebus Traiani imperatoris daemonum praevalente fallacia</p> <p>2 erat quidam magister militum nomine Placidus (<i>ex uno ms. reginae Sueciae; cetera omnia ubique Placidus' bemerkt Boll.</i>),</p> <p>3 genere secundum carnem insignis, opibus pollens et cunctis in honore praecellens (<i>Boll. ergänzt aus der Trierer Hft von I: tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis ac universis rebus substantiae suae</i>).</p> <p>4 sed et daemonum captus errore.</p> <p>5 operibus vero iustitiae et cunctis virtutibus erat praeditus et meritis. subveniebat oppressis. patrocinabatur gravatis iudicio. plures etiam a iudicibus iniuste damnatos suis opibus relevabat.</p> |
|---|---|

βόλαια χαρίζομενος, πεινῶντας διατρέφων καὶ ἀπαξαιπλῶς πᾶσι τοῖς ἐπιδομένοις τὰ κατὰ τὸν βίον οἰκονομῶν, νέος τις Κορνήλιος ἐν τοῖς καιροῖς (τούτοις?) ἀνεφαίνετο (Comb. *omisit* ἀντιλαμβάν. *bis* ἀνεφαίνετο).

7 εἶχε δὲ γυναῖκα καὶ αὐτὴν μὲν 7 τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἐπάρχουσαν, ὁμοιότροπον δὲ τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ γνώμης (*om.* Comb.). τίκτονται οὖν αὐτοῖς παῖδες δύο, οὓς ἀνέτρεφον ὁμοίους τῆς ἐαυτῶν προαιρέσεως (*om.* Comb.).

8 Ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανὴς ὁ ἀνὴρ 8 καὶ διαβόητος ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις καὶ δυναστείαις (*om.* Comb.), ὥς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους ἐκ τοῦ ὀνόματος μόνον φοβεῖσθαι αὐτὸν (*om.* Comb.), πολεμικώτατον ὄντα καὶ δεξιᾷ τύχῃ ἐν πᾶσιν εὐδοκμοῦντα (§ 5 ἐκεκόςμητο, πολεμικώτατός τε ὢν κ. δ. τ. ἐν π. εὐδοκμῶν Comb.).

9 Ἦν δὲ καὶ περὶ τὴν θήραν σπου- 9 δαῖος (καὶ add. Comb.) κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἡδέως κυνηγῶν.

9^a Ἄλλ' ὁ φιλόανθρωπος καὶ ἀγαθὸς 9^a θεὸς ὁ πάντοτε καὶ πανταχοῦ (κ. παναχοῦ *om.* Comb.) τοὺς ἐαυτοῦ ἀξίους (τ. ἀξίους ἐαυτοῦ δοῦλους Comb.) προσκαλούμενος οὐ περιεῖδεν τούτου (παρεῖδεν αὐτοῦ Comb.) τὰς εὐποιίας, οὐδὲ ἡθέλησεν τὴν ἀγαθὴν αὐτοῦ (αὐ. *om.* Comb.) καὶ ἀξίαν θεοῦ (τοῦ θ. Comb.) γνώμην ἄμισθον εἶναι ἢ ἐγκαταλειφθῆναι σκότει (ἄμισθον καταλειφθῆναι τῷ σκότει Comb.) τῆς εἰδωλολατρείας, κατὰ (εἰδωλομανίας καλυπτομένην· ἀλ-

nudos vestiebat · esurientes satiabat et ut vere dicam cunctis indigentibus in vita sua dispensans, ut

(5^a | sicut in Actis apostolorum legitur, (*om.* Gr.) etiam in his temporibus Cornelius esse videretur.

habebat vero et coniugem eadem sub daemonum cultura existentem, sed similem moribus mariti sententiae. procreantur eis filii duo, quos educabant pares propriae voluntati.

Erat vero nobilis in iustitia et potens in bello, ut et ipsi barbari subiugarentur ab eo.

Erat etiam venatione industrius per omnes dies.

9^a | Sed misericors deus, qui semper et ubique ad se sibi dignos vocat, bona huius non despexit opera, nec voluit benignam et deo dignam mentem sine mercede deseri idololatriae connectam tenebris; sed secundum quod scriptum est, quod in omni gente, qui operatur iustitiam, acceptus est ei, pervenit ad istum benigna misericordia et eum salvari tali voluit modo. (*om.* I)

λὰ κατὰ Comb.) τὸ γεγραμμένον,
ὅτι (ὅτι om. Comb.) ἐν παντί
ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν (φ. τὸν
θεὸν Comb.) καὶ ἐργαζόμενος δι-
καιосύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν,
ἔφθασεν δὲ (δὲ om. Comb.) καὶ
εἰς τοῦτον (αὐτὸν Comb.) τοῖς
χρηστοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις καὶ
σώζειν αὐτὸν βούλεται τρόπῳ
τοιῷδε (σπλάγχνοις τοῦ σώζειν
βουλούμενος Comb.).

Nun beginnt die eigentliche Erzählung mit den Worten:

10 Ἐξεληθόντος οὖν (om. Boll.) αὐ-
τοῦ ἐν (om. Boll.) μιᾷ τῶν ἡμε-
ρῶν (κατὰ τὸ σύνηθες add. Joh.
Damascenus) ἐπὶ τὰ ὄρη θη-
ρεῦσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου καὶ
(om. Boll.) πάσης τῆς θεραπείας
αὐτοῦ κατὰ τὸ σύνηθες, ὥφθη
(θεραπείας ὥφθη Comb. Dam.)
αὐτῷ ἀγέλη ἐλάφων βοσκομένη.
Dieser und der zunächst fol-
gende Text ist, wie oben
S. 228 gesagt, von Johannes
Dam. ausgeschrieben.

10 Exeunte eo una die consueto
more ad montes venari cum
exercitu et omni gloria, ap-
paruit ei grex cervorum de-
pascens.

Das ist der Anfang der Legende in den beiden Fassungen. Über die ursprüngliche Fassung (I), die kurze lateinische, ist nicht Vieles zu sagen. Der sprachliche Ausdruck ist sauber; die Gedanken sind schlicht und gut geordnet: vorgestellt wird die Person des Placidus; seine äußern Verhältnisse; seine Mildthätigkeit; seine Kriegstüchtigkeit und, zur Erzählung selbst überleitend, seine Liebe zur Jagd.

Der Umarbeiter (II) hat hier, in der Einleitung, sich noch etwas zurückgehalten. Höchstens in no. 5 trägt er rhetorische Farbe auf; aber in ausmalenden Zusätzen hält er sich weniger zurück, besonders no. 7 und 8 sind stark um- und ausgearbeitet. Die no. 6 der ursprünglichen Fassung ist vom Umarbeiter nicht weggelassen, sondern stark aufgeputzt und umgestellt worden, an den Schluß der Einleitung (no. 9*), gewissermaßen als Wegzeiger für die anhebende Geschichte. So entsprechen diese Texte dem, was oben (S. 233/234) allgemein über sie gesagt ist.

Der Dichter des Rythmus und seine Quelle.

Durch die vorangehenden Nachweise sind die Bedenken gelöst, welche die Vergleichung des Rythmus mit der lateinischen Vita mir erregt hat; vgl. oben S. 227. Der Dichter hat eben nicht diese Vita benützt, sondern die andere ältere und ursprüngliche Fassung. Der, welcher diese Fassung zuerst erfand und niederschrieb, hat noch nichts gewußt von den Künsten der spätern Legenden-Rhetorik; er hat einfach und ungekünstelt erfunden und ausgestaltet.

Diesen schlichten Text hat der Dichter der Rythmus benützt. Er hat also nichts gewußt von den anputzenden Ausschmückungen der erweiterten Fassung (II), deren Weglassung ich ihm als hohes Verdienst hatte anrechnen wollen. Aber der gesunde und erleuchtete Geist, welchen schon der Ausdruck in diesem Gedichte verräth, zeigt doch, daß auch dieser Dichter seiner Vorlage würdig war. Ich will nur 2 Dinge besprechen.

Placidus will seine beiden Knaben nach einander über ein tiefes Flußwasser bringen. Den einen hat er hinüber gebracht und ist, um den andern zu holen, eben wieder in der Mitte des Flusses: da raubt ein Löwe den einen Knaben und unmittelbar darauf ein Wolf den andern. Placidus meint, sie seien beide todt, und will sich tödten. Doch er thut es nicht; er steigt heraus, weint und jammert und spricht seinen Schmerz in einer längeren Rede aus; dann geht er weiter. Die Kinder aber sind beide gerettet und werden in einem benachbarten Dorfe erzogen. Für den Erzähler ist nun eine schwierige Frage, wo er die Rettung der Kinder erzählen soll. Im alten lateinischen Texte wird der Raub der Kinder vor den Augen des Vaters berichtet; dann steigt Placidus aus dem Flusse, rauft sich die Haare und jammert und will sich ins Wasser stürzen. Jetzt wird die Rettung und das künftige Leben der Kinder erzählt. Eustasius vero, dum esset in amaritudine, dicebat: nach der längeren Klagerede geht er seiner Wege. Ganz ähnlich ist die Erzählung in der erweiterten Fassung gegliedert. Dem Dichter des Rythmus gefiel es anders; in Str. 12 berichtet er den Raub der Kinder; dann sogleich in Str. 13 die Rettung der Kinder und ihr künftiges Leben; dann beginnt er in Str. 14 die zusammenhängende Schilderung dessen, was nach dem Raub der Kinder Placidus gethan habe.

Später kommen die beiden Jünglinge in einem fremden Land in einen Garten und setzen sich vor ein Fenster; sie erzählen sich ihre Schicksale und erkennen, daß sie Brüder seien. Hinter dem

Fenster hat ihre ungekannte Mutter Alles gehört: valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Aber was thut sie? Sie eilt zum Befehlshaber des römischen Heeres, um zu constatiren, daß sie hier eine Gefangene sei. So erzählt die alte Legende.

Unser Dichter ändert das geschickt und liebenswürdig. Schon als die 2 Jünglinge den Garten betreten, erwacht in der Mutter das Gefühl und der Gedanke an ihre eigenen Söhne, wie in der vollständig erfundenen 29. Strophe hübsch ausgeführt wird. Als sie die Wiedererkennung der beiden Brüder miterlebt und die Überzeugung gewonnen hat, daß sie ihre eigenen Söhne seien, da läuft sie nicht erst zum Feldhern des Heeres, sondern als echte Mutter

festinanter descendens eos amplexa est.

Agnovit filios mater et matrem filii.

ceperunt se osculari atque constringere.

II. Der Text des Rythmus, sein Zeilenbau und seine Reime.

Ich hielt es für nothwendig, den Text dieses liebenswürdigen Gedichtes hier einzufügen. Dabei benützte ich die Ausgabe, welche Strecker 1914 gegeben hat in den Rythmi (= Poetae Latini medii aevi IV, Pars II S. 593—599). Der Rythmus steht vollständig (auch Strophe 42^b) in *V* = Verona cod. XC (85) f. 70^b—75^b aus dem 9. Jahrhundert. Dann sind die Strophen, welche das Martyrium schildern (Str. 37—43, ohne Str. 42^b) eingetragen in *S* = Sankt Gallen no 561 saec. X/XI fol. 162. Strecker hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Text von *V* öfter schlechter ist als der von *S*. Die ganze frühere Literatur über dieses Gedicht ist in der Zeitschrift für deutsches Alterthum zu finden: Bd. XXIII (1879) S. 263 u. 273 erster Druck von Dümmler; XXIV (1880) 148/50 Ebert u. Zarncke, über den Zeilenbau und einzelne Bemerkungen zum Text; XXV (1881) 27/8 F. Seiler, besonders über Str. 42^b; XXVI (1882) S. 96 Zarncke (Roethe) u. S. 197 Seiler über Str. 42^b. Sonst ist zu vgl. Monteverdi in 'Studi medievali' III (1910) S. 404—406. (á Hauptaccent, à Nebenaccent).

1 Placidus fuit dictus magister militum,
habundancia dives, fortis in prelio.
Qui antea quam de regno sciret perpetuo,
subveniebat de suis rebus pauperibus;
proinde nondum ablatus placuit domino.

3 antequam *V*, antea (vgl. 7,5 postea) quam oder antequam quid *Meyer*

3 sired *V*

- 2 Dum esset magnus venátor et sagittarius,
 die quādam exiit more venāncium.
 Aspexit grādem a lōge cervorum nūmerum
 et unum cādidum nīmis stantem in mēdio;
 cepit pērsequi illum relictis ōmnibus.
 3 grādem *Dümmeler*, grande *V*
- 3 Dum per spācia mūlta post eum cūrreret,
 ascendit cērvus in sūmmum saxorum vérticem.
 Placidās dūm perpensāret, quid illi fāceret,
 vidit in cōrnibus eius crucis imāginem
 et inter cōrnua pūlcrā Christi effigiem.
 2 sumum *V* 3 illic *Ebert* 5 pulcrā *Dümmeler*, pulcra *V*
- 4 Placidās dum stupēdo istud aspiceret,
 vocem sibi dicentem audivit tāliter:
 Placidās, Placidās, <inquit> quid me persēqueris?
 Iēsūs ego, nēscis quem fide credere,
 sed in opēribus bōnis visus es cōlere.
 3 inquit *Meyer*, fehlt in *V*; Placidās 6 Placidās quid *Ebert* 4 fide
Dümmeler, fidem *V* Vgl. *Acta Apost.* 9, 4 cadens in terram andivit
 vocem dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris? .. Ego sum
 Jesus, quem.
- 5 Placidās tremefāctus in terram cēcidit,
 capud érigenz tāntum ita locūtus est:
 'Dic mihi, dōmine, quid <me> oportet fācere'.
 'Christiānum', respōndit, 'quere antēstitem;
 ipse té ammonēbit, quod debes fācere'.
 3 me *Meyer*, fehlt in *V*, dic, domine, quid mihi *Strecker*; vgl. *Acta*
 9, 6 domine, quid me vis facere? 4 quere *Ebert*, querere *V* 5 amo-
 nebit *V* 5 debes *Ebert*, debet *V* und *Strecker* (= 'oportet').
- 6 Surgens inde ad dōmum suam revērsus est;
 ad sacerdotem perrēxit et baptizātus est.
 Baptizāta est ūxor simul cum filiis
 et tota dōmus illius, viri et fēmine.
 Ipse Eustāsius dictus est in baptīsmate.
 3 uxor *Ebert*, eius uxor *V* 4 tota domus *Seiler*, totam domum *V* etc.
 5 baptīsmate *Zarncke*, baptismo *V*
- 7 Post hec revērsus ad mōntem perrexit iterum,
 ubi viderat prius tale mistérium.
 Ibi sibi audivit loquentem dōminum:
 'plurima dāmpna habēbis, magnum periculum;
 sed postea coronābo te per martýrium'.
 1 ec *V*
- 8 Ex die illa cepērunt de pestilēntia
 eius famīlia mōri et animāntia.

- Supervenérunt latrónes, tulerunt ómnia,
 et nihil illi de tánta remansit glória,
 quam sola úxor et dúo natorum pignora.
- 9 Vicinórum non válens ferre obpróbrum
 tulit cóniugem súam et duos filios.
 Ipsa Teúpisten dícta fuit in lávacro,
 filij Agápitus únus et alter Theúpistus.
 Exivit nócte cum illis, ut iret in Égypto.
5 Ebert schlägt ire oder ivit (ohne ut) vor
- 10 Ad litus máris pervénit, naulerum réperit,
 qui ad álteram térram eos transpósuit.
 Erat úxor illíus formonsa spécie;
 concupívit naclérus eam et ábstulit;
 et cogitábat, ut vírum eius perimeret.
- 11 Eustasiús vix evádens fugit cum párvulis
 et ibat nócte plorádo: 'Ve vobis, filii!
 Matrem véstram crudélis barbarus rápuit;
 vos modo míseri éstis relictí órfani'.
 Dum ita fléret, ad ríпам pervenit flúminis.
4 relictí Dümmler, relictis V
- 12 Unum filium súum in collo pósuit
 et ad álteram ríпам eum transpósuit.
 post hec revérsus, ut frátrem illius tólleret;
 et dum ad médiam áquam venisset flúminis,
 leo únum et lúpus alterum rápuit.
3 ec V; fratrem Dümmler, frater V
- 13 Dei píetas mágna salvavit púeros:
 unum excússerant sánum pastores óvium
 et alter ést liberátus ab aratóribus;
 et cum éis mansérunt multis tempóribus,
 invicém nesciéntes unus de áltero.
2 excusserant Dümmler, excusserat V 5 unus Dümmler, unum V
- 14 Eustasiús dum putáret perisse púeros,
 cogitábat iactáre se mox in flúvio.
 Sed ad memóriam éius rediit súbito,
 quod ei díxerat ánte salvator hómínium,
 quod post periculum mágnum haberet gaúdium.
1 perisse Dümmler, peperisse V 2 fluvio Meyer, flumine V; vgl. 11, 5. 12, 4.
- 15 Egréssus tándem de áqua in terra córruit;
 cepit sibi capillos et barbam tráere,
 et cepit filios <súos> dolendo plángere:

- 'Ve mihi misero, ita qui desolátus sum,
 cui iam nùllum remánsit vite solácium'.
 1 tandem *Meyer*, tamen *V*, tum *Vollmer* 3 suos *Ebert*, *fehlt in V*
 3 dolendo *Dümmmler*, dolens *V* 4 ita qui *Seiler*, itaque *V*
- 16 Ipse Iób certe núnquam sic tribulátus est;
 nam pro auxilio illi uxor relicta est.
 adhuc et cònsolatóres amicos hábuit:
 pro amicis crudéles bestias réperi
 infelix égo, que méos filios ráperent.
 4 reperi *Dümmmler*, reperit *V*
- 17 Ve mihi! qui sic pollébam ut arbor flórida,
 quomodo pérddidi símul ramos et fólía!
 Nisi tú mihi, déus, des tolleránciam
 ori méo et túam ponas custódiam,
 ne tibi péccem, qui vérbo creasti ómnia.
 2 quod o *V*: quomodo *Meyer*; quod ego *Ebert*; que, o *Vollmer*; quando
Lehmann 2 perdit' *V*: perddidi *Ebert*, perditur *Vollmer*, perditus
Lehmann 2 folia *Dümmmler*, solida *V* 3 des *Dümmmler*, de *V*
- 18 Iter arripuit fléndo, venit in Égipto;
 custos fúit agrórum multis tempóribus.
 Ibi párvulum síbi fecit ospícium.
 ibi quicquid agébat de suo officio,
 pauperibùs tribuébat <semper> ospitibus.
 2 custos fui *V* 3 sibi *Dümmmler*, ibi *V* 4 'tilge de oder lies suo'
Ebert 5 Lücke in *V*; semper *Strecker*, suis *Ebert*
- 19 Dum ibi còmmorarétur per annos duódecim,
 exercitùs barbarórum fines Pannónie
 delere átque predáre cepit crudéliter.
 Imperátor in únun collegit milites;
 Placidàm non habébat; sic cepit dicere:
 1 quindecim *hat die Legende*; *der Dichter verlas wohl*: XV = XU = XII
 3 delere et *V*, delere atque oder perderè et *Meyer* 5 Placida *V*
- 20 'Placidàs, qui magister erat milicie,
 quid fuit fáctum de illo? vos mihi dícite'.
 Respondit únus ex illis, quod cuncta pérddidit,
 que habébat, et nimis pauper effectus est
 et de província ista inde profectus est.
 2 quid *Dümmmler*: qui quid *V* 5 profectus *Zarncke*, proiectus *V*
- 21 Imperátor TraiánuS direxit milites
 per províncias ómnes, qui eum quérerent.
 Dum eum núsquam per órbeM possent repérere,
 duo ex illis venérunt in fines Egypti,
 ipsius mánSio úbi erat Eustásii.
 3 = reperire *Strecker* 5 Eustasii *Dümmmler*, eustasius *V*

- 22 Eustasius eos videns obviam exiit.
 Dixerunt milites illi: 'Forsitan hominem
 hic vidisti, dic nobis, Placidam nomine'.
 Respondit ille et dixit: 'In terra Egypti
 non audivi qui tali vocetur nomine'.
 1 obviam V
- 23 Eustasius enim ipsos cognovit milites;
 sed ipsi non agnoscébant eius effigiem.
 Rogavit ad suam eos ut domum pérgerent:
 'Intrate, pauperis domum nolite spérnere;
 sumite módicum cibum; postea ibitis'.
 1 cognovit Dümmler, cognominavit V 3 eos, ad suam Ebert, wahr-
 scheinlich richtig 4 pauperi V, welche Declination Strecker für
 möglich hält 5 summite V
- 24 Dum in ospício eius cum eo éderent,
 adsimuláre cernébant eius effigiem.
 Unus ad álterum dixit secreto taliter:
 'Adtende, quántum est iste Placide similis,
 quem nos ímus queréndo. forsitan ípse est'.
 1 ederent Strecker, ederant V 2 cer' V, cernebant Meyer (cepe-
 runt?), cernunt Dümmler 3 taliter Ebert, totaliter V 4 quan-
 tum Ebert, quantus V
- 25 Dum diligénter <in> eius vultum inténdèrent,
 viderunt plágam, que illi in bello fácta est.
 Ceperunt sé osculári et leti dícere:
 'quem querebámus, magister tu es militie;
 et pervenérunt cum éo simul ad Césarem.
 1 in Meyer, fehlt in V 4 tu es Dümmler, tue V
- 26 Inmensa Césaris fácta tunc est letícia;
 statim tribuit illi multas divíCIAS,
 argentum <múltum> et aúrum, vestes, familias;
 et constituit illum super miliciam
 et contra géntes in púguam direxit bárbaras.
 3 multum (oder dedit) Meyer, fehlt in V; statt et schrieb Ebert atque
 3 familiam Seiler
- 27 Eustasius roborátus virtute dómini
 adpropinquáre ad fines cepit Pannónie.
 Ex omni pártē ad éum venerunt milites;
 cum quibus simul et eius venerunt filii,
 facti iam iúvenes fórtes decora spécie.
 1 virtute Dümmler, virtutem V 5 specie Dümmler, spitium V, spitie
 Strecker
- 28 In ipsis finibus érat naucleri mánsio,
 qui aliquándō uxórem tulit Eustásio.

Dum ipsa désuper stáret in tabernáculo,
fili éius in órtum ita ingrési sunt,
nesciéntes quis éssent unus de áltero.

2 Eustasio *Meyer*, Eustasii *V* (vgl. 10, 4 eam abstulit; 34, 2 tibi ablata sum; 34, 5 me rapuit tibi). 4 ita *V*, ibi *Strecker* 5 esset *Ebert* 5 unus *Dümmler*, unum *V*

- 29 Per fenéstram ut ipsos aspexit iúvenes,
pectus percúciens cépit plorando dicere:
Si modo víverent méi süaves filii,
tam pulcri éssent, ut isti videntur iúvenes,
et iam bárbola illis vestiret fáciem.

3 mei *Dummler*, meis *V* barbolam und vestirent *V*; *Ebert* besserte.

- 30 Unus ad álterum díxit: 'Dic mihi: unde es?'
Cepit ille suspírans ab imo pectore
nomen pátris narráre, matris similiter
et perícula súa cúncta per órđinem,
quomodo ráptus a féra et liberátus est.

- 31 Insilívit ad cóllum eius velóciter
iuvenis álter et cépit cum fletu dicere:
Per poténciam Christi, tu meus fráter es.
nam recolò cum nos páter per noctem dúceret,
et quando té leo túlit, me lupus rápuit.

1 insilivit *Meyer*, insiluit *V* 5 leo te *Ebert*; s. S. 251.

- 32 Audívit ánxia máter, quod illi dicerent;
cepit pre gaúdio flétus amplius fúndere.
festinánter descéndens eos ampléxa est.
agnovit filios máter et matrem filii.
ceperunt sé osculári atque constringere.

2 amplior *V*, amplius *Ebert* 2 funderet *V* 4 vgl. 36, 2

- 33 Exívit máter eórum, ívit ad príncipem,
ut suggéret illi, quomodo cápta est.
Dum ad vestígia éius se vellet stérnere,
agnovit éum et cóllum eius ampléxa est
et cum lácrimis cépit marito dicere:

2 suggeret *V*, suggcreret *Dümmler* 5 marito cepit *V*, cepit marito *Ebert*

- 34 'Teupistèn tua cóniux ego ancilla sum,
que aliquándo in návi tibi subláta sum.
sed per Chrísti virtútem, quod non pollúta sum,
quia ípse nefándus et durus bárbarus,
quando me rápuit tibi, periuit súbito'.

2 que: qui *V* 5 peribit *V*, periuit *Seiler*

- 35 Ille gavisus est nímis de sua cóniuge;
sed tamen tristis ad illam dixit de filiis:
'filios nóstros crudéles tulerunt béstie'.
Respondit illa: 'cum nóstris sic fecit filiis,
sicut fécit nobíscum, deus omnípotens'.

2 illa V 5 sicut Ebert, sic et V

- 36 Iussit ad médium máter venire iúvenes;
agnovit filios páter et patrem filii.
Quale tunc gaúdium fúit, quis potest dícere?
letabántur et ipsi <omnes tunc milites>.
omnes simul laudábant nomen altíssimi.

1 uenire Dümmler, ueniret V, uenirent Strecker 1 iuuenis V

2 fili V 4 und 5 so Meyer, o. t. m. fehlt in V; 'der zweite Halbvers wohl so zu ergänzen: et omnes milites' 4 'nach laudabant ist entweder dei oder omnes einzuschalten' Ebert; omnes <tunc milites> Simul laudabant <dei> nomen Strecker.

Die Strophen 37—43 stehen auch in der Hft 561 saec X/XI (S) f. 162, nach der Prosa-Legende (s. Acta Sanctorum Boll., 21. Sept. VI p. 136 f.).

- 37 Ad barbarórum pervénit fama exércitum,
quod Placidás contra éos iret in prélium
bellator mágnus, et ómnes in fugam vérsi sunt;
et Pannónie fínes sic liberáti sunt.
Eustasiús est revérsus cum magno gaúdio.

1 exercitus V (2 quod tilgte Zarncke, Ebert stellte Placidus nach eos) 3 fuga V 3 conversi V 4 pannonie V 4 liberate S 5 Eustachius S hier und sonst immer

- 38 Adriánus César efféctus exiuit óbviám
Eustasiò reverténti tunc cum victória.
Dum diis suis in témplo offerret víctimas
et adoráret cum ómni simul militia,
magister militum sprévit cum suis ídola.

3 offeret V 4 milicie V

- 39 Tirannus dixit ad éum: 'Accede, ímmola'.
Ille respóndit: 'In ístis non est divinitas.
nos deum cólimus vérum, qui fecit ómnia,
qui nos post tántam letári fecit tristíciam,
per quem sperámus etérna habere gaúdia.

1 tyrannus V 2 respondit ille et dixit in istis V; vgl. 20, 3; 35, 4 und besonders 22, 4 5 habere eterna V

- 40 Adriánus crudélis ira replétus est;
precepit mágnus leónem eis dimítttere.
Cepit béstia pédes sanctorum língere.
Imperátor leónem iussit occídere

et bovem éreum iússit igni succéndere.

2 cepit V leonem magnum S 3 bestie V 5 ignis V

41 Dum illi éreum bóvem igni succénderent,

Eustasiús supplicávit ad deum táliter:

‘Domine déus, quod pósko, tu mihi tribue:

nemo iam córpora nóstra possit dividere;

sed sub úno sepúlti cubemus céspite.

1 ugnis V 2 subplicavit V 5 subono V 5 cubemus Dümmler,
cupemus V, cupimus S

42 ‘Adhuc te, réx angelórum, peto suppliciter:

tuum nómen quicúmque per nos petierit,

exaudi préces eórum, pater piissime,

ut liberáti a mális vivant feliciter’.

Vox resonávit de célo sic: ‘Exaudítus es’.

1 anglorum Strecker 1 subpliciter S 1/2 in V und S folgt nach
suppliciter. nemo (ne V) iam corpora nostra possit dividere (= 41, 4).
Tuum: diese Worte tilgte Zarncke nach 42, 4: feliciter folgt in S
42, 5 Vox; aber in V folgt als neue Strophe:

42^b Deus qui humiles sublimas omnium dominus
celorum possides thronum et fides (vides Dümmler) abyssum,
qui lamentantes et flentes elisors (elisos Dümmler) elevas,
ad te clamantium preces digna suscipere.

Vox resonavit de celo sic exauditus es.

Diese Zeilen 42^b 1—4 für welche der Prosatext kein Zeugnis gibt, hat
Gustav Roethe als falsche Zudichtung erkannt (Zeitschrift f. d. Alt.
26, 1882, S. 98). Einen weiteren Beweis geben der falsche Bau der
Zeile Deus etc. und die falschen Reime der Strophe; s. S. 253ff.

43 Tunc toti quáttuor missi in bovem éreum

consummavérunt in bóno suum martírium

et meruérunt habére Christi consórcium;

et in úno sunt ómnes sepulti túmulo,

ubi sémper in múltis florent virtútibus. Amen.

2 in bove Roethe Zft 26, 98 und Monteverdi p. 406 4 omnes S,
tamen V 5 in multis fehlt in V 5 Amen fehlt in S

Der Zeilenbau des Placidus-Rythmus.

Ich habe die Gestaltung des Sagenstoffes und den sprachlichen Ausdruck in diesem Rythmus sehr gelobt. Das gleiche Lob verdient die dichterische Form. Die Zeilenform ist selbständig und geschmackvoll und mit Sorgfalt durchgeführt. Nirgends sonst habe ich diese Zeilenart gefunden und, da wir sie nur aus dem Text selbst festsetzen können, müssen wir sie um so sorgfältiger prüfen.

Dümmeler hatte wenig Sinn für Metrik und Rythmik¹⁾, wenigstens 1879, wo er über die Form des Rythmus in der Zft f. d. Alt. 23 S. 263 notirte: 'die Strophen bestehen aus je 5 Zeilen in einem trochäischen Rythmus, die in der Regel 13—14 Silben zählen'.

Adolf Ebert hat dann bei den Vorarbeiten für seine mittelalterliche Literaturgeschichte auch diesen Rythmus untersucht und in der Zeitschrift f. d. Alterthum 24 (1880) S. 148/9 darüber gesprochen. Er handelt zunächst: 'über den Vers, der von dem Herausgeber nicht richtig bestimmt worden ist. Seine Erkenntnis bot allerdings außerordentliche Schwierigkeiten dar, die in seiner eigenthümlichen Bildung ruhten. Erst nach manchen Fehlgriffen gelang es mir, ihn sicher zu bestimmen'.

'Das Schema des Verses ist, wenn wir die Senkungen durch das Zeichen der Kürze, die Hebungen durch das der Länge ausdrücken, das folgende: $\cup\text{---}\cup\text{---}\cup\text{---}\cup\text{---}\cup\text{---}|\cup\text{---}\cup\text{---}\cup\text{---}$ Als Beispiel möge dienen:

Placidus fūit dīctus | magīster militūm

Ascēdit cērvus in sūmmum | saxōrum vērticē,

indem ich zwei Verse gewählt habe, in denen keine schwebende Betonung stattfindet, die sonst hier im Verseingang, wie nach der Caesur sehr gewöhnlich ist. Der Eigennamen Placidus hat in dem Gedicht durchaus die angezeigte griechische Betonung, wie denn diese auch sonst hier bei Eigennamen selbst in auffallender Weise sich findet (so stets Ëgyptus. Es ist dies recht bemerkenswerth)'.

'Die Hauptschwierigkeit für die Constitution des Verses und damit auch des Textes lag in der besondern Eigenthümlichkeit, daß an der Stelle der dritten Senkung eine Doppelsenkung sich finden kann, ja sogar ganz gewöhnlich sich findet. Aber sehr zu beachten ist, daß, obgleich in den beiden ersten Füßen (wenn ich der Kürze halber mich dieses Ausdrucks bedienen darf) schwebende Betonung stattfinden kann, doch dies im zweiten Fuß vermieden wird, sobald im dritten eine Doppelsenkung er-

1) Bei meinem ersten Schritt in das neue Gebiet (Radewin's Theophilus 1873 S. 89 = Ges. Abh. I 96) war ich nicht eben zart gegen die Monumentenherren aufgetreten; aber ich habe von Seiten Dümmlers, Waitzens und Wattenbachs stets Freundlichkeit und sachliche Förderung gefunden; ja ich glaube, sie haben durch den Einfluß meiner Arbeiten sich dazu bringen lassen, bei der Herausgabe mittellateinischer Gedichte auch um die Formen sich zu kümmern und zuletzt meinen Freund Traube sich als Gehilfen zu holen.

— 0 0 — 0 —. Die erste Halbzeile schließt stets trochäisch und besteht etwa 13 Mal aus 7 Silben zu 0 — 0 — 0 — 0 —. Die übrigen Zeilen schließen mit — 0 0 — 0 —, welchen 2 oder 3 Silben vorangehen, so daß entstehen 76 Siebensilber zu — 0 — 0 — 0 — 0 — *abundántia dives*, 32 Achtsilber zu — 0 0 — 0 — 0 — 0 — *súmite módicum cibum* und 90 Achtsilber zu 0 — 0 — 0 — 0 — 0 — *in ípsis finibús érat*. Vielleicht liegt eine Nachahmung des *Paroemiacus* zu Grunde, bei welcher nur das letzte Paar von unbetonten Silben festgehalten wurde'.

Vor Strecker's neuer Ausgabe des Textes, *Rythmi* S. 593, las ich nur die Note: 'Schema 7 aut 8 — 0 + 6 0 —', sonst kein Wort, nichts über Ebert's oder meine weitem Bemerkungen.

Nun ist aber die hier angewendete Zeilenart wirklich merkwürdig, einmal wegen der wechselnden Silbenzahl der Zeilen, dann wegen der von Ebert und von mir behaupteten Thatsache, daß vor der letzten Accenthebung sehr oft 2 unbetonte Silben stünden statt 1. Diese beiden Thatsachen verletzen die gewöhnlichen Regeln der rythmischen Dichtkunst, wonach die sich entsprechenden Zeilen gleich viele Silben und die gleichen Schlußcadenzen haben sollen, aber auf gleichen Tonfall vor dem Schlusse. d. h. auf Accentfüße nicht geachtet wird.

Die erste Thatsache ist hier ja unbestreitbar und auch von Strecker notirt. Es zählen 78 Zeilen sieben Silben, und 136 acht Silben.

Die andere Thatsache erwähnt Strecker nicht; er scheint sie also für nicht richtig oder für recht zweifelhaft gehalten zu haben. Nun hat Ebert gesagt, daß vor der letzten Accenthebung 2 Senkungen stehen könnten, ja daß sie ganz gewöhnlich da stünden. Ich hatte genauer gesagt, daß etwa 13 Zeilen mit dem Tonfall — 0 — 0 — schlossen, also vor der letzten Hebung nur eine Senkung hätten, daß aber die übrigen, also gut 198 Zeilen mit dem Tonfall — 0 0 — 0 — schlossen.

Dieser Wechsel war ja auffallend und machte die ganze Beobachtung verdächtig und fast werthlos. Als ich, durch Strecker's Schweigen gereizt, jetzt die Frage von Neuem untersuchte, gelang es mir zu meiner Freude zu erkennen, daß die 215 Zeilen nicht bald so, bald anders schließen, sondern daß sie alle ein und dieselbe Schlusscadenz haben, nemlich — 0 0 — 0 — *mágnús vénátor*.

Das muß natürlich nachgewiesen werden und besonders auch, weßhalb früher weder Ebert noch ich die allgemeine Giltigkeit dieser Schlusscadenz erkannt haben.

Ich schicke voraus, daß ich keine schwebende Betonung kenne; die Wörter werden hier im Rythmus genau so betont, wie beim gewöhnlichen Sprechen in der Prosa.

Die möglichen Fälle sind meistens sicher und einfach. Etwa 72 Zeilen schließen mit einem zweisilbigen Worte: *Et unum candidum nimis inmensa Caesaris facta baptizata est uxor.* Etwa 102 Zeilen schließen mit einem dreisilbigen Worte (oder Wortgruppe): *Dum esset magnus venator aspexit grandem a longe. Per quem speramus aeterna post hec reversus ad montem. Ad sacerdotem perrexit vicinorum non valens.* Mit einem Worte von 5 Silben schließen die 2 Zeilen: 16,3 *adhuc et consolatores* und 19,1 *dum ibi commoraretur.* Das sind zusammen etwa 176 sichere Schlüsse.

Es bleiben die Zeilen, welche mit paroxytonem viersilbigem Worte (oder Wortgruppe) wie *liberatus* (*dum putaret*) oder mit 2 zweisilbigen Wörtern wie *fuit dictus* schließen. Hier treten einige Freiheiten oder Schwankungen der lateinischen Pronuntiation hervor, und deshalb sind es welche von diesen Zeilen, die Ebert oder mich früher irren oder schwanken machten.

Die paroxytonen viersilbigen Wörter können auf der 1. Silbe Nebenaccent bekommen, wie *homo liberatus*. Aber die beiden ersten Silben können auch schwach betont werden, aber nur, wenn ihnen eine betonte Silbe vorangeht. Das ist aber nicht so leicht möglich, da die lateinische Sprache eine barytone ist, also die Endsilben nicht betont. Jener Fall, daß die beiden ersten Silben eines Wortes wie *liberatus* schwach betont gesprochen werden, tritt also nur ein, wenn erstens ein einsilbiges Wort vorangeht, wie in 42,1 *adhuc te rex angelorum*; die Fälle der Art sind hier: 3,3 *Placidus dum perpensaret* 5,5 *ipse te ammonabit* 13,3 *et alter est liberatus* 23,2 *sed ipsi non agnoscabant* 25,3 *ceperunt se osculari* = 32,5. Das sind 7 klare Fälle.

Zweitens kann vor das viersilbige Wort eine durch Nebenaccent zu betonende Endsilbe gestellt werden, also die Schlußsilbe eines proparoxytonen Wortes, wie in *iuvenes dum sumus*. Dazu werden hier besonders die proparoxytonen Eigennamen verwendet. Die Fälle sind hier: 4,1 *Placidus dum stupendo* 5,1 *Placidus tremefactus* 7,5 *sed postea coronabo* (darnach habe ich 1,3 corrigirt: *qui antea quam de regno*) 11,1 *Eustasius vix evadens* 13,5 *invicem nescientes* 14,1 *Eustasius dum putaret* 18,5 *pauperibus tribuebat* 19,2 *exercitus barbarorum* 19,5 *Placidam non habebat* 20,1 *Placidus qui magister* 27,1 *Eustasius roboratus* 37,5 *Eustasius est reversus* 38,2 *Eustasio revertenti* 41,2 *Eustasius subplicavit*. Ich glaube, daß, wie die 176 Schlüsse mit Wörtern von 2 oder 3 Silben, so auch diese 22 Schlüsse mit Schlußwörtern von 4 Silben die Prüfung bestehen werden.

Die übrigen Schlüsse sind der Art, daß dem zweisilbigen Schlußwort ein anderes zweisilbiges Wort vorangeht, wie in: nisi tu mihi dens. Dieses vorletzte zweisilbige Wort muß also zwei Senkungen enthalten und von der aussprechenden Zunge übersprungen werden. Das widerspricht der ausgebildeten mittellateinischen Rythmik, wo jedes zweisilbige Wort einen Paroxytonon mit sich bringt. Deshalb haben früher Andere und ich besonders in diesen Zeilen den Schluß —, — angenommen. Allein ich habe gelernt, daß das in der alten Zeit doch möglich war. Ein Zeitgenossin unseres Dichters, die Dhuoda, ist es gewesen, bei der die Thatsachen mir die Überzeugung aufzwangen, daß in der älteren mittellateinischen Dichtung hie und da zweisilbige Wörter als 2 Senkungen nur schwach betont gesprochen wurden. Diese Erkenntnis habe ich dargelegt in der Arbeit 'ein Merowinger Rythmus über Fortunat' in diesen Nachrichten 1908 S. 64 und habe in der Arbeit 'Spanisches' (ebendasselbst 1913 S. 155 und sonst) damit gerechnet.

Auch hier muß dem kritischen zweisilbigen Worte eine Accenthebung vorangehen; darnach ergeben auch hier sich die Unterarten:

16, 1 ipse Jób cērtē nūmquam · 17, 3 nisi tū mīhī dēus · 23, 3 rogavit ād sūām ēos ut domum pergerent; aber da ad suam zu pergerent, eos zn rogavit gehört, so ist wohl mit Ebert zu stellen: rogavit ēos, ad sūām nt domum pérgerent 31, 5 Et quando té lēō tūlit, me lnpus rapuit (lēō ist hart und Eberts Umstellung lēō tē tūlit leicht möglich. Doch te ist durch den Gegensatz zu me stark betont und bleibt es, und leichter ist es, die Tonsilbe le unmittelbar neben té zu kürzen, als das betonte te die 2. Senkung bilden zu lassen, wie ich Ges. Abhandlungen I S. 122 und besonders S. 269/272 (364) dargelegt habe).

Öfter bildet die mit Nebenaccent belegte letzte Silbe eines Proparoxytonon die nothwendige Hebung vor dem unbetonten zweisilbigen Worte: 1, 1 Placidās fūit dīctns · 22, 1 Eustasiūs ēos videns · 23, 1 Eustasiūs ēnīm ipsos · 34, 1 Theupistēn tūā cōninx · 37, 2 quod Placidās cōntrā ēos; hebräisch voll betont ist die betreffende Endsilbe in: 4, 4 Iēsūs ēgō nēscis.

Zn derselben Art gehört: 31, 4 nam recolō cūm nōs páter.

Ich hoffe, auch bei der Erklärung dieser letzten 11 Schlüsse Zustimmung zu finden.

Der Dichter hat also die erste Halbzeile seiner Langzeilen so geschlossen, daß die 5. und die 2. Silbe vor dem Schlusse mit einer Accenthebung gefüllt wurden. Deshalb hielt ich mich für berechtigt, die in Strecker's Text dieser Regel widersprechenden Zeilen

zu ändern, wobei ich in der Regel mich auf andere Anzeichen einer Verderbnis des Textes stützen konnte. Es waren folgende Zeilen bei Strecker: 1, 3 qui antequam de regno · 4, 3 Placidus <o> Placidus · 5, 3 dic, domine, quid mihi · 15, 1 egressus tum de aqua · 19, 3 delere et predare · 24, 2 adsimulare cernunt · 25, 1 dum diligenter eius · 26, 3 argentum atque aurum · 31, 1 insiluit ad collum · 36, 5 simul laudabant <dei> · 40, 2 precepit leonem magnum · 42, 1 adhuc te rex anglorum. Die Zeile 42^b, 1 deus qui hūmiles sublimas ist wirklich gefälscht und braucht nicht gebessert zu werden.

Ebert sagte (Zft 24 S. 149) zu Str. 7, 5 sed postea coronabo: 'in postea ist das e zu verschleifen, wie überhaupt Verschleifung in dem Gedichte nicht gerade selten ist, so gewöhnlich im Namen Eustasius'. Darnach hat Strecker S. 593 bemerkt 'Synzesis passim'. Im Gegentheil; ich finde fast keine Synzese in dem Gedichte; nur die Seebssilber: 18, 4 de suo officio und 19, 1 per annos duodecim; dann 38, 1 das harte: Adrianus César effectus. Deutet das einsilbige eu statt eo (in Theupist.) auf Langobardenland?

Die Langzeile dieses Gedichtes ist also zusammengesetzt aus 2 Kurzzeilen, deren erste 7 oder 8 Silben zählt und mit dem Accentfall — ∪ ∪ ∪ ∪ schließt, während die zweite Kurzzeile 6 Silben zählt und mit Proparoxytonon schließt. An dieser Langzeile ist auffallend, daß die beiden Kurzzeilen so ungleich sind: 7 oder meistens 8 Silben mit dem schweren sinkendem Tonfall gegen 6 Silben mit dem leichten steigenden Tonfall. Das wäre am leichtesten zu verstehen, wenn eine bekannte quantitierend gebaute Zeile vorläge, die hier rythmisch nachgeahmt wäre. Aber ich kann absolut keine solche finden.

So müssen wir die einzelnen Kurzzeilen betrachten. Die rythmische Zeile zu 6 ∪ — ist häufig und kommt schon in alter Zeit vor, wohl meist im Alexandriner 6 ∪ — + 6 ∪ —, wo der Asklepiadeer 'Maecenas atavis + edite regibus' das quantitierte Muster ist.

In der ersten Kurzzeile sind die letzten 5 Silben fest mit der Kadenz — ∪ ∪ ∪ ∪; diesen 5 Silben gehen oft 2, öfter 3 Silben voran, deren Tonfall absolut frei gegeben ist. Eine so wechselnde Basis der Zeile ist in der rythmischen Dichtung wohl unerhört. Fragen wir nach einem quantitierten Muster dieser Kurzzeile, so muß ich wieder bekennen, daß ich keines finden kann. Der Wechsel von 2 zu 3 Silben im Anfang und das weite Hereingreifen des Schlusses mit den sicheren 2 Senkungen lassen an ein anapaestisches oder daktylisches Vorbild denken, das mit — — oder — ∪ ∪ begonnen und mit — ∪ ∪ ∪ geschlossen hätte. Allein das Gedicht (Bährens IV p. 189) Cum sua cornua Luna enthält

reine Daktylen, zählt also stets 8, nie 7 Silben in der Zeile. Die Paroemiaci oder zweiten Hexametertheile, wie Prudentius Cathem. X: *Deus ignee fons animarum*; Auson XV 19 *Modulamine nenia tristi*, Martianus 123 *Caput artibus inclita virgo*, Boetius Cons. II 5 *Felix nimium prior aetas* und III 5 *Qui se volet esse potentem*; dann die Gedichte bei Bährens IV 220 *Rerum cui summa potestas*, 224 *Velamus fronde per urbem*, 230 *Dictis exarsit in iras* bauen alle den Schluß, wie den des Hexameters¹⁾, d. h. sie setzen alle vor die letzte Hebung 2 Kürzen; im Anfange setzen sie meistens 1 Spondeus, nicht oft 2 Spondeen hintereinander; so zählen sie meistens 9 Silben, oft 10 und nur selten 8 Silben:

vivum simul ac moribundum; lacrimas suspendite matres.

deus ignee fons animarum.

umbras altissima pinus.

Wenn diese Zeile unser Dichter hätte rythmisch nachahmen wollen, wie hätte er die Silbenzahl der Vorlage so verändern können? In dieser Hinsicht muß ich also meine Rathlosigkeit bekennen.

Lateinischer Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u).

Vom Reim im Placidus-Rythmus hatte Ebert 1880 (Geschichte der Literatur II S. 328) bemerkt '5 Verse bilden eine Strophe; der Reim findet sich öfters, aber ganz willkürlich und regellos'. Ich hatte 1882 (Ges. Abh. I 228) notirt: '44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen'. 1914 hat Strecker (Rythmi S. 593) notirt: 'Assonantia vel concentus syllabarum exeuntium frequens velut str. 7, 8, 11'.

Als ich in den Weihnachtsferien 1914/5 diesen Rythmus von Neuem untersuchte, fiel mir auf, daß die mit a reimenden Strophen (8 17 26 38 und 39) sämtliche 5 Zeilen mit a schließen; ähnlich schließen die Strophen 3 25 30 33 40 und 41 alle 5 Zeilen mit e, die 11. Strophe die 5 Zeilen mit i und die 7. Strophe die 5 Zeilen mit u. Also 13 Strophen sind nach strenger Art regelmäßig gereimt.

In den übrigen 30 Strophen gingen in den letzten Silben die Vocale durcheinander, so in Str. 1: um o o us o, in Str. 4: et er is e e. Nun sah ich, daß in keiner dieser Strophen in der letzten Silbe ein a auftritt. Das ließ doch auf irgend eine Gesetzmäßigkeit schließen.

1) Prudentius schließt oft mit einem Worte von 4 oder 5 Silben oder mit *tēgē corpus*, die andern Gedichte nicht. Aber das beweist nicht, daß er die Verse nicht als Hexametertheile ansah; denn er erlaubt sich dieselben Freiheiten in den Hexametern.

keit in dem scheinbar wirren Gemische schließen. Damit war ich auf den Weg gerathen, der mich rasch zum Ende führte, nemlich zu der Erkenntnis einer ganz neuen Reimregel. Sie lautet: die 5 Zeilen jeder Strophe werden mit denselben Reim geschlossen; doch gilt im Reim $e = i$ und $o = u$, während a nur mit a reimt.

Die Ausnahmen sind sehr wenige: 14, 2; 15, 4/5 und 28, 2. Diese werde ich später besprechen. Zuerst will ich das Gesetz selbst feststellen und das, weil es zum ersten Mal geschieht, etwas ausführlicher als unbedingt nothwendig ist.

Ich sage 'Reim'. Ich sollte 'Assonanz' sagen; denn stets kommt es nur auf den Vokal an, nicht darauf, was für Consonanten dem Vocale folgen (m, r, s, t, ns, nt, st).

Der Reim auf a vereint sich mit keinem andern; er allein schließt, wie notirt, die je 5 Zeilen der 5 Strophen: 8. 17. 26. 38. 39. In der vorletzten Silbe steht meistens der Vocal i .

Mit e allein reimen 6 Strophen: 3. 25. 30. 33. 40. 41. Natürlich ist $ae = e$; so 25 militie.

Mit i allein schließt nur die 11. Strophe.

Mit o allein schließt keine Strophe ihre 5 Zeilen.

Mit u (um) allein schließen die 5 Zeilen der 7. Strophe.

Es bleiben 2 Arten von Strophen: erstens die 19 (20) Strophen, in deren 5 Reimen nur e und i gemischt sind, zweitens die 8 (10) Strophen, in deren 5 Reimen nur o und u gemischt sind:

$e = i$: Strophe 4: et er is re re. 5: it est re em re.
 6: est est is ne te. 10: it it e it et. 12: it it et is it.
 16: est est it ri ent. 19: im e er es re. 20: e te it est est.
 21: es ent re ti i. 22: it em ne ti ne. 23: es em ent re is.
 24: ent em er is est. 27: ni e es i e. 29: es e i es em.
 31: er re es et it. 32: ent re est i re. 35: ge is e is ens.
 36: es i re. mi. 42: er it me er es.

In der 15. Strophe schließen die 3 ersten Zeilen mit: corruit, traere und plangere; diese gehören also zur Reimklasse: $e = i$. Allein die 4. und 5. Zeile schließen: qui desolatus sum und vite solacium.

$o = u$: Strophe 1: um o o us no. 2: us um um o us.
 9: um os o us o. 13: os um us us o. 18: o us um o us.
 34: 3 \times sum, us, o. 37: um um sunt sunt o. 43: um um um lo us.

In Strophe 14 schließen die Zeilen 1, 3—5 mit: os to, um um; aber die 2. Zeile lautet: cogitabat iactare se mox in flumine. Es ist wahr, auch 11, 5 lautet ad ripam pervenit fluminis. Aber ich glaube, daß 14, 2 sicher zu ändern ist 'se mox in flavio'.

Auch die Acta Boll. gebrauchen hier das Wort 'fluvius'. Die 28. Strophe schließt die Zeilen 1, dann 3—5 mit o o sunt ro; aber die 2. Zeile lautet: qui aliquando nxórem tulit Eustasii. Ich glaube, daß 'tulit Eustásio' zu schreiben ist. So steht 10,4 eam abstulit und 34,2 que aliquando in navi tibi sublata sum und 34,5 me rapuit tibi.

Betrachten wir nun die nach der 4. Zeile der 42. Strophe in der Veroneser Hft stehende Strophe 'Deus qui humiles', so ergibt sich, daß der Fabrikator dieser Strophe die Reimgesetze des Placidus-Rythmus nicht gekannt hat. Denn er schließt die 5 Zeilen mit: dominus, abyssum, elevas, suscipere und es. Dadurch ist die Unechtheit der Strophe am sichersten bewiesen.

Also: von den 43 Strophen des Placidus-Rythmus schließen in 13 Strophen die sämtlichen 5 Zeilen jeder Strophe mit demselben Vocal, entweder mit a oder mit e oder mit i oder mit u. Andererseits finden sich in den 95 Schlußsilben von 19 Strophen nur die Vocale e und i in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder o oder u; wiederum in den 50 Zeilenschlüssen von 10 Strophen finden sich nur die Vocale o und u in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder e oder i.

Nur die 15. Strophe verletzt das Reimgesetz dieses Rythmus: ihre ersten 3 Zeilen reimen mit e oder i, ihre 4. und 5. Zeile mit u. Es ist wahr, diese beiden mit u reimenden Zeilen beginnen die Rede, welche den Höhe- und Wendepunkt des Gedichtes, das schwerste Unglück des Placidus, hervorheben soll: allein ein solcher ästhetischer Grund kann doch kaum die auffällige Verletzung der Reimregel entschuldigen.

Ich hoffe, daß ich den Satz bewiesen habe: dem Dichter des Placidus-Rythmus sind einerseits die dumpfen Vocale o und u, anderseits die hellen Vocale e und i so nahe verwandt, daß er im Reimgefüge o = u und e = i gebraucht.

(Geschichtliches) Die nachgewiesene Thatsache, daß im Reim e = i und o = u gebraucht worden ist, kann für andere Untersuchungen wichtig werden. Sie hat nur sehr wenig zu thun mit dem sogenannten Vulgärlatein. In der prinziplosen scheußlichen Merowinger Orthographie mögen diese beiden Vokalgruppen am häufigsten vertauscht sein. Doch verletzen dort diese Vertauschungen von o und n, von e und i fast immer die grammatischen Regeln; aber im Placidus-Rythmus stehen die gemischten Endungen: e und i, em und im, es und is, et und it, dann: o und nm, os und us, immer an grammatisch richtigen Stellen. Auch

sonst ist dies Reimgebiet von den vielen andern Monstra jener Orthographie nicht inficirt.

Ich will **andere Gedichte** hier zusammenstellen, in deren Reim ich ebenfalls die Vokale *e* mit *i* und *o* mit *u* vertauscht fand.

Schon 1905 habe ich (Ges. Abhandlungen II S. 280) wegen des rythmischen und gereimten Schlusses den Erlaß der 8. Synode zu Toledo vom Jahre 653 abgedruckt und darin den Satz:

quam itaque ob rem in proprietatis illa conantur redigere *sinu*

quae pro solo constat illos imperiali percepisse fastigio,

aut quo libitu in iuris proprii collocant antro

quod publicae utilitatis acquisitum esse constat obtentu?

Dazu habe ich dort bemerkt: Schon in diesen Zeiten kommt vor, was noch die *Ars Tibini* (eines Deutschen saec. 14/15; bei Mari, *Trattati medievali di ritmica latina*, Milano 1899 p. 100) lehrt: 'multe sunt consonantes et etiam vocales, que inter se aliquantuliter consonant, et ergo una, tempore necessitatis, potest poni pro altera in rithmo, ut sunt *e* et *i*, similiter *o* et *u* inter vocales; similiter inter consonantes *b* et *p*, *d* et *t*, *s* et *x*, *h* et *a*'. Der Schluß muß wohl heißen: *ha et a*.

(**Fortunat**) Vor 576 hat Fortunat eine übereilte Bischofswahl geschildert, halb ernst halb spöttisch. Das Gedicht (I 16) ist ein ABCdar und besteht aus 23 quantitierend gebauten ambrosianischen Strophen. Ich habe schon öfter notirt, daß von den 4 Kurzzeilen der ambr. Strophen je die 1. und 2., die 3. und 4. enger zusammen gehören, also die Strophe aus 2 Zeilenpaaren besteht, zwischen denen eine Sinnespause eintritt. Deshalb wurden die ambrosianischen Strophen in der alten Zeit in Langzeilen geschrieben, wie ich sie, der Raumersparniß halber, hier drucken lasse. Die Richtigkeit meiner Gliederung bestätigt das Reimgefüge in diesem Gedichte des Fortunat. Gereimt sind alle Strophen, aber oft haben beide Zeilenpaare denselben Reim, oft hat jedes Paar besonderen Reim. Ich rechne deshalb durchaus nach Zeilenpaaren = Langzeilen; deren enthält das Gedicht also $23 \times 2 = 46$. Der Reim ist oft Assonanz, indem dem gleichen Vocal ungleiche Consonanten folgen: *munere: praedicet*.

Es reimen nun 11 Kurzzeilenpaare oder Langzeilen mit *a*, 10 mit *e*, 3 mit *i*, 1 mit *o* und 7 mit *u*: das sind 32. Aber nicht weniger als 10 sind nur dann gereimt, wenn *e = i* gilt. So 6^a und 6^b

Fucata res haec contigit, vitanda casto pectore,

superstite ut praesumeret, post fata quod vix debuit.

Ebenso steht es in 5^a, 7^a, 9^b, 10^a, 13^b, 19^b, 21^a, 22^b.

Dagegen ist $o = u$ gebraucht in den 3 Zeilen 2^a, 16^a und 16^b:
 Bilinguis ore callido crimen fovebat invidum.
 Quem vix putabat redditum, praeventa voto prospero;
 res mira quando cernitur, solet stupere visio.

Unter den 46 Langzeilen fehlt nur 1 einer einzigen der Reim, in 19^a:

Tantum nec ante praemium plebi fuit, cum factus est.

(Fortunat II 6) Der berühmte Kirchenhymnus des Fortunat 'Vexilla regis prodeunt' besteht ebenfalls aus (8) quantitierend gebauten ambrosianischen Strophen. Auch hier herrscht durchaus der Reim. Die 4 Kurzzeilen der 2., 3. und 6. Strophe sind (mit a, e, i) gereimt. Daß auch hier Paare anzunehmen sind, ergibt sich aus der Thatsache, daß auch die übrigen 5 Strophen reimen, daß aber hier stets die 1. und 2. Kurzzeile einen andern Reim haben als die 3. und 4. Dabei gelten die gewöhnlichen Reimregeln und meine besondere ist nur 1 Mal zu Hilfe zu rufen in:

4 Impleta sunt quae concinit David fideli carmine.

(Fortunat II, 1 Pange lingua) Der andere, ebenso berühmte und in denselben Jahren (569—576) gedichtete Kreuz-Hymnus des Fortunat ist in Strophen von je 3 trochäischen Septenaren geschrieben. Reim findet sich oft; aber so oft auch nicht, daß Sicherheit fehlt.

Fortunat's Prosa ist viel gekünstelter als seine Dichtungen, besonders in seinen Briefen. Die Sinnespausen sind nicht nur durch den rythmischen Schluß geziert, sondern auch durch den Reim. Auch hier kommt der von mir behauptete Gleichwerth von $e = i$ und $o = u$ zum Vorschein; z. B. Seite 49, 8 (bei Leo): Vere dico, non est illud cor cárneum, ubi vestrae animae non recipitur miránda dulcédo, sed est mármore dúrior, si tantae caritatis non ampléctitur blandiméntum. nam quis de te tam cóngrua praédicet, quam mens vere sáncta deposcit? p. 50, 15 Quis . . quamvis summo nobilitatis descéndat de cúlmine, cum te sic réspicit súpplicem, non se tuis vestigiis in terra provólutus exténdit? p. 230, 26 nec fuerat plenus homo, si non sensisset et túmulum, nec deus crederetur, nisi súrgeret de sepúlchro.

Die Gedichte des Fortunat sind für mich bis jetzt das älteste Stück, welches im Reim e mit i und o mit u vertauscht. Fortunat schrieb später hauptsächlich in Poitiers, war aber hauptsächlich in Oberitalien (Treviso, Ravenna) unterrichtet. Der Placidus-Rythmus ist in 2 Handschriften erhalten, einer des 9. Jahrhunderts in Verona, einer andern in S. Gallen befindlichen.

Wo er gedichtet ist, dafür gibt es vielleicht ein Zeichen. Placidus schützt das Reich gegen einbrechende Feinde. In dem griechischen und lateinischen Texte der ausführlichen Sage wird dabei nur der Fluß Hydaspes genannt. Anders im Rythmus: 19, 2 *Exercitus barbarorum fines Pannonie . . . predare cepit crudeliter.* 27, 2 *Eustasius adpropinquare ad fines cepit Pannonie* und endlich 37, 4 *Pannonie fines sic liberati sunt.* Veranlassung gab dem Dichter die von ihm benützte knrze Fassung der Sage, die von Placidus berichtet 'cum exercitu transivit Danubium et occupavit provincias multas'. Immerhin hat erst der Dichter Pannonien genannt. Derselbe könnte also wohl im östlichen Oberitalien gedichtet haben.

Einige belehrenden Beispiele der dargelegten Reimart bringt der 1. Band der *Poetae latini aevi Carolini* (1880). Die Gedichte des Paulus Diaconus hat Neff 1908 neu gedruckt. Darunter ist eine Zuschrift seines Kollegen Petrus Grammaticus 'Nos dicamus' und die Antwort des Paulus 'Sensi cuius' (*Poetae* k. I 48/50, Neff p. 60 und 64). Ich habe (*Ges. Abh.* II 388 und *Hymnen des Hilarius*, 1909 S. 431) den Parallelismus beider Gedichte notirt: beide bestehen aus 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern (8—u + 7u—); beide meiden in den Kurzzeilen zu 8—u den Taktwechsel; beide gliedern die 12 Strophen in 4 Gruppen zu je 3 Strophen: aber in einem Punkte sind die 2 Gedichte stark verschieden: im Reim. Bei Petrus klingen meistens 2 von den 3 Zeilen znsammen, aber weiter kommt er nicht. Bei Paulus dagegen ist, wenn man o = u und e = i setzt, nur die 3. Strophe nicht gereimt (am, am, (or) or); dagegen reimen oder assoniren die übrigen 11 Strophen in allen 3 Zeilen: 3 mit a, 2 mit e, 2 mit i und 1 mit o; dagegen 3 benützen die von mir nachgewiesene Freiheit, indem sie o = u setzen: 2 us o us; 5 o um us; 12 us o o.

Im Jahre 763 hat Paulus Diaconus das chronologische Gedicht 'A principio seculorum' verfaßt (*Poetae* I 35, bei Neff S. 9): ebenfalls 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern. Der spröde Stoff hat vielleicht verursacht, daß die Reimform nachlässiger ist; 3 Strophen sind fast ohne Reim: 1 u a a, 10 o o a, 12 n e e. Dagegen die übrigen 9 lassen sich nach der freien Regel zusammenfassen: Str. 5 reimt mit a, 2 mit e, 4 und 11 mit u; dann Str. 6 mit e/i und Str. 3, 7, 8 und 9 mit o/u.

In derselben Zeilen- und Strophen-Art hat Paulus Diaconus 2 grammatische Rythmen verfaßt (*Poetae* k. I 625, bei Neff S. 75): 'Adsunt quatuor', ABCdar von 23 Strophen, und 'Post has nequit', Akrostichon von noch 9—10 Strophen. Der Inhalt mit

vielen Citaten sträubt sich gegen die Reimfessel; so haben von den 25 Strophen 14 alle 3 Zeilen durch den gleichen Reim gebunden, während 10 nur 2 Zeilen binden; ebenso binden von den 9 Strophen 3 nur 2 Zeilen der Strophe durch denselben Reim.

Im Anhang zu den Gedichten des Paulus und Petrus hat Dümmler, *Poetae* I 79—82 (auch Dreves, *Analecta* 33, 188—190) zwei Gedichte gedruckt, welche ich genau zu prüfen bitte. Sie stehen auch in den 2 Handschriften des 9. Jahrhunderts beisammen, wie sie auch der Inhalt zusammen stellt.

1) *Alfabetum de bonis sacerdotibus* 'Ad perennis vitae fontem, 23 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8— \cup +7 \cup —). 13 Strophen (1—3, 5—11, 15, 16, 18) reimen auf *a*; 10, 2 ist das handschriftliche 'aequaliter diligit' fälschlich von Dümmler umgestellt. 2 Strophen (4 und 14) reimen auf *u*. Also darf man gewiß erwarten, daß auch in den übrigen 8 Strophen alle 3 Zeilen gleich gereimt sind. Aber in Wirklichkeit reimen 3 Strophen auf *o* und *u*, und die übrigen 5 auf *e* und *i*: 12 *u u o*; 13 *u o u*; 17 *o u u*; dann: 19 *i i e*; 20 *i e i*; 21 *e e i*; 22 *e e i*; 23 *e i e*.

2) *Alfabetum de malis sacerdotibus*, 23 pseudosapphische Strophen, in denen 3 Senaren (5— \cup +7 \cup —) ein Adonier (5— \cup) folgt. Die Adonier lasse ich zunächst bei Seite.

Von den dreizeiligen Strophen schließen 6 mit *a* und 5 mit *u*. Und die übrigen 12 Strophen? 5 schließen mit *o* und *u*, 7 schließen mit *e* und *i*: Str. 5 8 10 11 12 *und* Str. 1 6 13 15 18 20 21.

Die schließenden Adonier sind nicht ganz reimlos. Wie auch sonst hie und da, reimen die Adonier sich folgender Strophen; so hier: 1 *und* 2 *um*, 3—5 *i*, 6—8 *u*, 9—11 *i*, 12 *und* 13 *u*, 14—16 *e*; (17 *u* 18 *a*;) 19 *und* 20 *u*, 21—23 *i*.

Ich hoffe, daß hier auch der Ungläubigste die von mir behauptete Reimfreiheit als bewiesen anerkennen wird.

Einen ebenso zwingenden Beweis ergeben die in den *Poetae kar.* I S. 142—144 gedruckten 'Versus de destructione Aquilegiae numquam restaurandae: Ad flendos tuos, Aquilegia, cineres'. Es ist ebenfalls ein ABCdar von 23 pseudosapphischen Strophen, d. h. je 3 Senare und ein Adonier. Auch hier lasse ich vorerst die Adonier bei Seite. Die 3 Zeilen reimen oder assoniren in Str. 21 und 23 mit *e*; in 2 und 9 mit *i*; in 22 mit *o* und in 6 8 11 13 16 18 und 20 mit *u*: das sind 12 regelmäßig gereimte Strophen. Aber die 6 Strophen 1 3 4 12 14 *und* 19 reimen mit *e* und *i*, die 5 Strophen 5 7 10 15 *und* 17 reimen mit *o* und *u* in bunter Mischung. Damit ist wiederum meine Reimregel bewiesen.

Die Adonier sind in anderer Weise als in dem vorigen Rythmus, aber in natürlicherer Weise mit dem Reim der Strophe, die sie schließen, verbunden; interessant daß zu 5 Strophen mit dem Reim e/i der Adonier mit i und nur zu einer (14) mit e und daß zu 4 Strophen mit dem Reim o/u der Adonier mit u reimt, daß endlich zu den 3 u-Reimen der 6. und der 16. Strophe der Adonier mit o reimt. Nur die 4 Strophen (13 15 22 und 23) haben Reim, der von dem des folgenden Adoniers durchaus verschieden ist.

Dies Gedicht steht unter den dubia des Paulinus von Aquileja. Doch habe ich in den Gedichten desselben diese Reimfreiheit sonst nicht gefunden. Aber ich habe in der Abhandlung (der Göttinger Gesellschaft der Wiss. von 1898, N. Folge II) 'Die Spaltung des Patriarchats Aquileja' S. 15 nachgewiesen, daß das Gedicht in seiner Zeit entstanden ist. Selbstverständlich ist endlich die wichtige Thatsache, daß dies Gedicht im östlichen Theile Oberitaliens entstanden ist.

In der alten Hymnendichtung ist Reim oder Assonanz sehr häufig. Von 4 Zeilen einer Strophe reimen sehr oft drei: doch es fehlt eben sehr oft der 4. Reim und damit die Sicherheit des Urtheils. In den *Analecta hymnica* Bd. 51 S. 197 hat z. B. der sehr alte quantitirende Hymnus 'Votiva cunctis orbita' 7 Zeilenpaare mit gewöhnlichem Reim; ist das übrige mit den Schlüssen 'spiritus' und 'lubricos' auch als voll gereimt anzusehen? Den dort S. 198 folgenden sehr alten quantitirenden Hymnus eröffnet das Zeilenpaar 'Bellator armis inclitus (1 Hft hat inclitis), Martinus, actu nobilis': unter den übrigen 15 Zeilenpaaren sind 9 regelmäßig gereimt, aber 3 reimen mit et und it oder i und em, 3 andere reimen mit um und o. Deckt diese 6 Reimpaare die von mir nachgewiesene Freiheit?

Am auffälligsten sind mir die Iren und Angelsachsen. Sie bringen eine Fülle von Reimen, oft von 2 oder 3 Silben und nehmen sich gern Freiheiten. Aber die von mir nachgewiesene Reimfreiheit scheinen sie kaum benützt zu haben. Der dem Columban zugeschriebene Hymnus (*Analecta hymnica* 51, 275) 'Altus prosator vetustus' bringt Reimreihen von 2 oder 4 oder 6 Zeilen; doch unter den 284 Kurzzeilen fand ich nur die 2 Paare (4, 11/12 und 8, 11/12):

Refugas veri luminis parasito praecipites.

Fornicarentur homines palam omnium oculis.

Unter den 586 Reimzeilen des Aethilwald (in Ehwald's *Aldhelm* zuletzt gedruckt) fand ich etwa 7 Paare, welche is und us reimen lassen; sonst nur II, 28 *trilicibus* : 29 *humeros* und III, 35 *omnipotens* : 36 *tenebris*.

Ich behandle nun einige Gedichte aus den von Strecker 1914 veröffentlichten *Rythmi aevi Merovingici et Carolini* (= *Poetae* IV, 2 S. 447—900). Hier sieht man ganz besonders: 'Practica est multiplex'. Ganz verschiedenartige Erscheinungen werden verständlich durch die Reimregel $e = i$ und $o = u$. Gleich die ersten Rythmen scheinen zuerst kaum zu lösende Schwierigkeiten zu bieten: doch wenn man den von mir gefundenen Leitfaden festhält, so kann man durch das Labyrinth den Weg sicher verfolgen.

Der Rythmus no XII 'Age deus causam meam' (früher gedruckt von Dümmler, *Rythmi eccles.* no 5, und von Blume, *Anal. hymn.* 33, 258) ist ein ABCdar von 23 Strophen. Jede Strophe enthält 3 oder 4 Zeilen, von denen jede 8 oder 9 Silben zählt und sinkend schließt. Strecker (S. 489) bemerkt 'Concentus quaeri videtur, haud raro bisyllabus est'. In Wirklichkeit schließen alle 23 Strophen mit **zweisilbigem** Reim (oder zweisilbiger Assonanz), jedoch mit der von mir nachgewiesenen Gleichheit von $o = u$ und $e = i$ sowohl in der letzten wie in der vorletzten Silbe. Dadurch wird die Fülle der Fälle fast verwirrend. Ich ordne zunächst nach dem Vocale der vorletzten Silbe. Jede dieser Gattungen gliedere ich dann nach dem Vocal der letzten Silbe. Fehler oder Ausnahme steckt nur in str. 7, 1.

a 10 Strophen haben in der vorletzten Silbe 'a'; $a + e$ haben str. 2: *pater trinitate pacem*. 3 *gloriare* (*gloriari*?) *natalem celebrare*. $a + i$ haben str. 9: 4 Zeilen mit *atis*, 14 vier Zeilen mit *asti*. 4 Strophen schließen mit $a + e/i$: str. (3?) 11 *asti antem asti parce*. 15: drei *asti* und 1 *sancte*. 17 *antem asti asti antes*. 19: drei Zeilen mit *asti* (und 1 mit *parce*?, denn die von Strecker getilgte Zeile 'Misericors et nobis parce' ist doch wohl richtig, weil dadurch der Imperativ herein gebracht wird, mit dem fast jede Strophe schließt). 2 Strophen schließen mit $a + o/u$: str. 4 *altum sanctos actu*; 23 *draco atum ato ator*.

e Drei Strophen haben in der vorletzten Silbe ein *e*: dazu hat in der letzten Silbe: a str. 1: *meam mea meam*; 20 hat *e*: *flentem entem else entes*; 22 hat $e + e/i$: 3 *entes* und 1 *entis*.

i *i* in der vorletzten Silbe wird verbunden mit e/i in der letzten: str. 7 (1. Zeile falsch: *iudica me*), *punisti Christe*; 13: 3 *isti* und 1 *iste*; 18: 3 *isti* und 1 *itte*.

e/i e/i in der vorletzten Silbe wird mit e/i in der letzten Silbe verbunden: str. 5: *iudicij miser feci*; 8 *venit requirit ovile concede*.

u u in der vorletzten Silbe wird mit e iu der letzten Silbe verbuuden in str. 6: *cruce virtutem lucem*; mit o/u in der letzten Silbe: str. 16 *sepultum sepulchro vultum indultor*.

o/u o/u in der vorletzten Silbe wird verbunden in der letzten Silbe: mit a in str. 10 *inlustra demoustra angusta*; mit e in str. 12: *cruce onem ouem molem*; mit e/i in str. 21: *iudex oris one ori*.

Diese Übersicht habe ich der erschöpfenden Sicherheit halber so gestaltet; aber sie scheint sehr umständlich zu sein. Für den Dichter selbst lag die Sache viel einfacher. Für ihn gab es 3 Reimlaute: deu hellen e uud i, deu dunkeln o und u uud den mittleren a. Für zweisilbigen Reim gab es also uur folgende Permutationen:

I: e/i + e/i (str. 5 7 8 13 18 20 22) e/i + o/u ($0 \times$) oder umgekehrt o/u + e/i (str. 6. 12. 21) e/i + a (str. 1) oder umgekehrt a + e/i (str. 2. 3. 9. 11. 14. 15. 17. 19).

II: o/u + o/u (str. 16) o/u + e/i ($3 \times$, s. I) o/u + a (str. 10) und umgekehrt a + o/u (str. 4 und 23).

III: a + a ($0 \times$) a + e/i ($7 \times$, s. I) a + o/u ($2 \times$, s. II).

Verlangen wir, daß jeder der 5 Vocale nur mit sich selbst Reim bilde, so können wir von den 23 Strophen des Gedichtes nur 7 gereimt nennen; geben wir aber zu, daß im Reim e = i und o = u gilt, so sind alle 23 Strophen zweisilbig gereimt.

Strecker no XV (Du Méril, *Poésies* 1854 p. 283; *Analecta hymn.* 23, S. 25) *De passione ac resurrectione domini* „*Audite omnes gentes*“. Ein ABCdar von 23 Strophen zu 4 Zeilen von je 7 (auch 6 oder 8 oder 9) Silben mit sinkendem Schluß.

Strecker sagt S. 501 von dem Reim dieses Gedichtes: *saepe bini aut plures versus unius strophae concentu ligantur bissylabo, rarius monosyllabo; ueque assonantia non admittitur. aliquotiens et concentus et assonantia desunt*.

Der Dichter bindet offenbar je 2 Kurzzeilen durch Reim (Assouanz) zu 1 Langzeile (Reimpaar). Die 23 Strophen geben also 46 Langzeilen oder Reimpaare. Zunächst hat der Dichter sich Ausnahme gestattet, oder der Text ist verderbt. Denn in 6 Zeilenpaaren kann ich keiuerelei Reimband erkennen: 8, $3/4$ *gladium: absceidit*; 10, $1/2$ *posuerunt: corona*; 11, $1/2$ *duobus: clavis*; 14, $1/2$ *inimicis: nesciunt*; 16, $3/4$ *calix: potest (iste | calix, si potest fieri?)*; 20, $1/2$ *salvaret: tradere*. In dem letzten Fall genügte dem Dichter vielleicht der einsilbige Reim, wie sicher in 6, $3/4$ *andum: endum*.

Alle übrigen 39 Reimpaare sind durch zweisilbigen Reim

(Assonanz) gebunden, wie in dem vorigen Rythmus no XII. Aber von diesen 39 Reimen beruhen 14 auf der von mir behaupteten Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$. Str. 4 *salvator:tradatur*; 15 *latus: salvator*; 21 *unctus: cunctos und sepultus: cunctos*; 23 *sepulchro: sursum*. 1 *Christi: estis*; 2 *clemens: exinanivit*; 6 *gentis: invidentes*; 7 *serpentis: stirpes*; 9 *dedit: tradidit*; (16 *iste: fieri?*); 17 *vinctum: festum*; 18 *fides: crudelis*; 19 *adimpleretur: dictum*; 22 *predixit: surrexit*.

Die handschriftliche Überlieferung von Strecker no XXIII (Analecta hymn. 23, 53) S. 521 'Qui de morte estis redempti' ist sehr verschieden. Es sind 16 Strophen von 6 Zeilen zu je 8 oder 9 Silben mit sinkendem Schlusse. Strecker bemerkte nur 'Assonantia frequens'. Ich glaube, daß bei der Prüfung und Festsetzung des Textes meine Reimfreiheit wichtig sein wird. Denn die 60 Zeilen von Str. 1—10 schließen mit e oder i in bunter Mischung; denn zu 4, 1 bietet statt *astra* 3, 1 *arce*; 6, 4—6 bietet *O* 3 Achtsilber, die mit e es und is schließen; 7, 1 bieten sich die Varianten 'ille' und 'irae'. Die Strophen 11—14, in denen der Reim auf u oder o eine große Rolle spielt, stehen überhaupt nicht in den Hften P und V; die Strophe 16 mit 4 Zeilen auf u oder o steht nur in der Hft P.

Strecker, Rythmus no XXVII S. 526 (Analecta hymn. 12, 24) 'Congregavit nos in unum Christi amor', 12 Strophen von je 4 Langzeilen (8 — ◡ + 4 — ◡). Ich habe schon früher hiezu notirt 'eine mitunter starke Verwendung von ein- oder zweisilbigen Reimen und Assonanzen'. Strecker findet hier 'homoeoteleuton solito non frequentius'.

Je 2 Langzeilen sind durch ein- oder zweisilbigen Reim gebunden, also enthalten die 12 Strophen 24 Reimpaare. Von diesen sind 15 Paare in der gewöhnlichen Weise gereimt 'habet: manet'; 'figuratur: iubetur'; dagegen sind sämtliche 24 Paare gereimt, wenn man die Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$ annimmt: Str. 1 *amor: iocundemur und vivum: sincero*; 6 *impletur: repletos*; 7 *duobus: humo*; 9 *illo: Christus*; oder: Str. 2 *die: fili*; 3 *voce: congregati*; 4 *lites: erit*; 9 *caritatis: observare*.

Strecker, Rythmus no LII S. 580 Analecta hymn. 19, 19: 'Hic est dies in quo Christi pretioso', 14 Strophen zu je 4 Langzeilen, also 56 Langzeilen. Ich habe schon früher Gründe dafür angegeben, daß dies Gedicht von demselben gedichtet sei, der das vorige (no 27 Strecker) gedichtet hat. Ich darf 2 neue Gründe hinzufügen:

Die Gedichte bringen Achtsilber mit sinkendem Schlusse, aber

eine besondere, interessante Art, welche ich bei den Hymnen des Hilarius (in diesen Nachrichten 1909 S. 430) nachgewiesen und (langobardische) Accenttrochäen genannt habe. Diese Dichter theilten den Achtsilber sehr oft nach der 4. Silbe durch sinkende Caesur, so daß 4 Accenttrochäen entstanden: 'Stábat máter dólorósa'. Sehr oft aber schnitten sie nicht nach der 4. Silbe ein. Aber dann hüteten sie sich vor den vielen möglichen Taktwechseln, wie: Ab íra furóris túi, Quícquid in cárne gessérunt, sondern sie achteten darauf, daß die acht Silben 4 Trochäen bildeten. Das Einfachste war, daß sie die 5. Silbe durch eine mit Nebenaccent belegte Endsilbe bildeten: úbi caritás est véra.

Die beiden Rythmen no 27 und no 52 sind durchaus so gebaut. No 52 besteht aus 56 Langzeilen. Von diesen haben 33 die gewöhnliche Caesur: dé sepúlchro résurréxit. In den 23 übrigen fehlt jene Caesur, aber die 5. Silbe ist die Schlußsilbe eines Wortes mit Proparoxytonon, d. h. sie wird mit Nebenaccent belegt, so daß auch hier die 8 Silben stets 4 Accenttrochäen bilden: úna sábbati surréxit, sic appáruit Mariáe. Ebenso steht es in no 27. Von den 49 Langzeilen haben 28 die gewöhnliche Caesur: Cóngregávit nós in únun; in 19 Zeilen bildet die 5. Silbe Wortschluß, so daß der trochaeische Tonfall erhalten bleibt: úbi caritás est véra. 2 Zeilen weichen ab: 12, 1 hat den Nebenaccent verschoben: glórià aetérno régi, und 10, 2 hat 'ámpla est átque devéxa' statt 'ámpla átque ést devéxa'.

Zum Andern sind die Reimformen von no 52 zwar beträchtlich nachlässiger als die von no 27, aber doch sehr verwandt. Die 56 Langzeilen bilden 28 Reimpaare. Von diesen sind 6 jetzt ohne Reim: 1, 3/4 bonus : sacris; 2, 3/4 nuntiavit : bonus; 5, 1/2 usurparet : lignum; 9, 3/4 sanctam : immortales; 13, 1/2 tristis modo : permanere (modo tristis?). Von den übrigen 22 Reimpaaren will ich diejenigen hier nennen, in denen e = i oder o = u zu nehmen ist: 3 mulierem : olim; 4 peccato : mandatum; 7 eos : polluerunt; 8 auctorem : delevit; 9, 1 quievisset : fregit; 10 estimare : penetravit; paradisi : aperire; 12 sepulcro : mundus; 13 expetivit : crucifige.

Strecker, Rythmus no XL, Theodofridus de sex aetatibus mundi 'Ante secula et mundi principio', 25 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker S. 559: 'saepe bini aut terni versus stropharum inter se assonant'. Die 4 Zeilen der Strophe sind zunächst als 2 Paare gedacht: 3 it it und o o; 11 ur ur und at at; 17 ans as und ur ur; 18 a am und us o, aber in der Regel haben die 4 Zeilen der Strophe denselben Reim. Verderbnisse oder launenhafte Einfälle liegen vor in den einzel stehenden Versen: 6, 3 dormiens;

10, 2 hat die eine Hft 'promiserat', die andere 'promittitur' mit passendem Reim; 12, 3 Moabiticae; 24, 1 perpenetrat ad inferos: ad inferos penetrat? Nur in Str. 21 gebraucht der Dichter den Reim auf e, nur in 1½ Strophen 7 und 3 den Reim auf i; etwa 5 ganze und 3 halbe Strophen reimt er mit a. Alle übrigen Strophen reimt er mit u und o. Aber nur selten ist sicher der Reim o mit o gepaart, wie 3^{3/4}: in der Regel ist o mit u gepaart, wie Str. 1: o um u os; 16 ur o o ur. In diesen Fällen und in den zahlreichen (12) Fällen, wo 1 o mit 3 u oder 3 o mit einem u die 4 Zeilenschlüsse bilden, bleibt die Kette der Reimpaare nur geschlossen, wenn o mit u legitim reimt.

Strecker Rythmus no XLII S. 565: 'Audite omnes canticum mirabile', ein ABCdar von 23 Strophen zu je 5 Senaren. Dies Gedicht zerfällt nach dem Reimbau in 2 Theile: die Strophen 1—16 und 2) die Strophen 17—23. I: Die 16 ersten Strophen sind nach meiner Regel einheitlich gereimt: 5 Strophen, deren 25 Zeilen mit a schließen (Str. 5 9 11 12 14); dann 4 Strophen, die ihre 20 Zeilen in bunter Mischung mit o oder u schließen: Str. 4 7 8 13; hier ist eine Ausnahme: 4, 2 diripuit. Endlich 6 Strophen, welche ihre 30 Zeilen mit e und i in bunter Mischung schließen: Str. 1 2 3 6 15 und 16.

II: Von den übrigen 7 Strophen (17—23) sind nur von zweien die Reimschlüsse nach meiner Reimfreiheit richtig zu nennen: 19 (e is it er und it) und 23 (os us os o o); dagegen nicht die der andern Strophen: 17 (um us re und 2 ant); 18 (er um re er ant); 20 (re re a am er); 21 (e i a a e) und 22 (i e as e a). Mit der Strophe 16 scheint der Dichter der Mühe des Reimens überdrüssig geworden zu sein.

Strecker, Rythmus no XLVII S. 572: 'Audite versus parabole'. 6 Strophen von je 5 neunsilbigen Zeilen, deren Bau ich schon 1882 (Ges. Abh. I 228) bestimmt habe als: 3 Silben, dann Wortanfang und der Accentfall $\underline{\text{uuu}}\underline{\text{uuu}}$. Strecker notirt: 'Concentus syllabarum nonnumquam quaeri videtur'. Ich finde festen Reim in den 5 ersten Strophen; von den 25 Zeilen schließen 22 mit e, 3 mit i (1, 2; 4, 3; 5, 3). Str. 5, 3 ist also Eberts Conjectur 'pectora' statt des hftlichen 'pectore' sehr bedenklich. Die 6. Strophe schließt anders: me mi um as as; aber sie bringt auch das Räthsel, zu dem die 5 ersten Strophen die Praeambel sind.

Strecker, Rythmus no XLVIII S. 573: 'Ama puer castitatem' scheint ein unvollendeter Entwurf zu sein. Seltsamer Weise scheint in den Reimen der vierzeiligen Strophen der Reim der vorletzten Silben wichtiger zu sein als der der letzten. So

Str. 1 atem ato; isti isti. Str. 2 entem entrem; regem magnum (ob umzustellen?: magnum regem): omnipotentem; Str. 3 asti asti; anum asti. Str. 4 onum onum; ostras orum. Str. 5 anne annes; avit avit. Str. 6 erram elia; paradyso Eva. Str. 7 venit fecit; pisces gentes. Str. 8 terra erbas; frumento gentes. Str. 11 isti iste; asti asti. Str. 12 fluxa turbas; . . ora. Str. 13 iustus pulchros; diluvium bonum. Str. 14 ei ei eum eos. Str. 15 abat abat magna aquas.

Strecker, Rythmus no LII ist oben S. 263/4 nach no 27 besprochen.

Strecker, Rythmus no LIII (Analecta hymn. 23, 51): 'Respice de celo deus respice propitius'. 13 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (80—+70—). Strecker S. 582 notirt 'singularum stropharum aut duo aut tres versus inter se concinere aut assonare videntur'. Damit wird Strecker der Reimkunst des Dichters nicht gerecht. In Wirklichkeit reimen je die 3 Zeilen aller Strophen, und zwar mit e in Str. 3 4 5 7 12; mit o in Str. 8; mit u in Str. 1 6 10; aber mit o/u in Str. 2 (us os us); 9 (um o o); 11 (um um o); 13 (us um o).

Strecker, Rythmus no LVIII: Amplam regalis Susis dicta civitas' ABCdar von 23 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker notirt: 'Homoeoteleuton rarum, assonantia frequentior'. Dies Urtheil ist ungenügend. Die Strophen sind oft zu 4, öfter zu 2+2 gereimt; aber gereimt sind alle, mit 2 Ausnahmen: 3, 3 miseri: Asuero; 21, 3 ingulis: postmodum (vielleicht: Et qui de eius exultabant iugulo Traduntur igni ultionis postmodum). Wir haben es mit 46 Reimpaaren zu thun. Außer den 2 Stellen 3, 3 und 21, 3 sind alle gereimt, aber mit e = i: 6, 3 nomine: complacuit; 7 tradidit: diademate; 22 pariter: perculit. Dann mit o = u: 8 improbus: alios; 9 dominum: superbissimo; 15 triduum: cilicio; 19 gladio: alterius. 20 alterius: inferos; 22 coniugio: omnium; 23 emulos: gaudium und invictissimo: populum.

Strecker, Rythmus no LXI (S. 593) über Placidus ist oben S. 253—255 behandelt.

Strecker, Rythmus, no CV: 'Gastrimargia est primum principale vitium'. 15 Strophen zu je 3 Langzeilen. Strecker S. 662: Versus assonare aut consonare solent'. In 12 Strophen reimen die 3 Zeilen; dann reimen in Str. 8: o us um; in Str. 6 varios, ebrus und spiritus tristitie: ob umstellen: tristitie spiritus?; ebenso Str. 13 ibus ibus und prius cum tumuerit ist vielleicht zu stellen: cum tumuerit prius.

Strecker, Rythmus no CXIII: 'Anni domini notantur

in praesenti linea'; großes computistisches Gedicht von 71 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern. In der Strophenmasse herrscht kein Gesetz. Denn 14 Strophen fügen sich nicht dem Reim: Str. 5 im io. 11 o is um. 13 a o u. 20. 29. 32. 36. 40. 45. 49. 53. 60. 63.

Aber man darf doch sagen, daß der Reim der 3 Zeilen die Regel ist. Denn neben 31 Strophen, die regelrecht reimen (assoniren), reimen 11 Strophen mit e und i und 17 Strophen mit o und u.

Strecker, Rythmus no CXVI (S. 692): 'Spera caeli quater senis horis dum revolvitur'. Die 7 Strophen zu je 3 Langzeilen sind alle gereimt, wenn wir zu den regelmäßig gereimten (mit a Str. 5, 6 mit i, 1 3 7 mit u) noch die mit o und u gereimten Str. 2 und 4 als regelmäßig gereimt hinzuzählen.

Strecker, Rythmus no CXLIX S. 787 Vita Eligii:

Innumeros homines sublimia facta ferentes

et virtutes in tempora honos frequentat longinqua.

498 Langzeilen, welche aus 2 Kurzzeilen zusammengesetzt sind. Von diesen 498 Langzeilen sind in 357 die beiden Kurzzeilen nach der gewöhnlichen Art gereimt. In 43 Fällen reimen die beiden Kurzzeilen mit e und i; in 31 Fällen mit o und u, wie z. B.

182 progenitus caeli regnum vocabit sublime.

11 nitor arripere modo opus olimque optatum.

Allein in 67 Langzeilen, wo sich entsprechen die Schlüsse mit a:e, a:i; e:o, i:u usw., kann der Dichter nicht an Reim gedacht haben. Der Dichter hat sich also sicher reimlose Verse gestattet. Folglich können wir nicht entscheiden, ob er die 74 mit e und i oder o und u schließenden Verse zu den gereimten oder den reimlosen gerechnet hat.

Diese Beispiele für die neue Lehre, daß man beim Reimen nicht 5, sondern nur 3 Vocale zu unterscheiden habe, habe ich bis jetzt gefunden. Natürlich fragt nun ein Jeder, wo und wie diese Lehre entstanden und was aus ihr geworden sei. Diese Frage kann ich nicht beantworten und muß das den künftigen Mitarbeitern im Gebiet der mittellateinischen Philologie überlassen.

Bei lateinischen Schriftstellern der guten Zeit, z. B. in der Reimprosa der Traktate Cyprians, die ich nachgewiesen habe (vgl. Ges. Abh. I 14), scheint nichts der Art vorzukommen. Augustin schloß ums Jahr 393 die 258 Langzeilen seines Psalm's gegen die Donatisten alle mit e, ohne Einmischung eines i; Commodian hat Institutiones II 8 dreizehn Zeilen mit e, II 39 sechsundzwanzig Zeilen mit o geschlossen. Ich meine auch, im hellen Tageslicht

der gefestigten, allgemein anerkannten antiken Schule durfte eine Lehre sich nicht sehen lassen, nach welcher nicht 5 Vocale unterschieden wurden, sondern nur die 3: a, e/i und o/u. Dazu brauchte es einen Winkel und Zeiten, wo man die alten Schulregeln lüssiger behandeln konnte. Der ganze rythmische Zeilenbau ist ja revolutionär und arbeitet sich doch seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in die Höhe, ohne daß ein Grammatiker ihn bekämpft oder vertheidigt. Ebenso der Reim überhaupt. Als der Reim anfang Modesache zu werden, empfand man natürlich oft die Reimnoth, die Ursache unserer Reimlexika. Da war der Einfall gar nicht übel, sich das Finden der Reime dadurch zu erleichtern, daß man e mit i und o mit u zu reimen gestattete. Die Noth der Zeiten der Völkerwanderung hatte die Leute prosaischer und praktischer gemacht. Und, wenn man sich etwas abseits stellen kann von der heiligen Lehre der Schule, so ist ja der Gedanke nicht thöricht, die Vocale nach dem Klange zu ordnen: in die Mitte das unsichere a zu stellen und auf dessen einer Seite die beiden hellen Vokale e und i, auf der andern Seite die beiden dumpfen o und u einander zu gesellen. Für einen Schulmeister in einem der Reiche am Ende der Völkerwanderung war der Einfall begreiflich, und auch ungefährlich. Denn er riskirte kaum ausgelacht zu werden, weil man sich da um die Schulmeister überhaupt nicht viel kümmerte. So hatte ich recht gehofft, in den Versen des Grammatikers Virgilius Maro, die durchaus rythmisch und gereimt sind, die Spuren dieser Regel zu finden.

Doch sie scheint nicht so weit verbreitet gewesen zu sein. Mir scheint sie hauptsächlich in dem nördlichen Theile des Lango-bardenlandes zu Hause gewesen zu sein: Fortunat, Paulus Diaconus, der Rythmus über Aquilegia und die wahrscheinliche Heimat unseres Placidus-Rythmus (S. 258) weisen dahin.

Ein Romanist könnte hier die erwünschte Bestätigung seiner Sätze finden und sagen: 'Das Zusammenfallen von e und i und von o und ŭ (wohlgemerkt von ĭ und ů) ist auf vulgärlateinischen Einfluß zurückzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. wurde jedes ĭ wie ĕ, seit dem 5. Jahrh. jedes ů wie o gesprochen; es ist daher sehr erklärlich, daß ein mittellateinischer Dichter beide Vocale, d. h. ĭ und e einerseits, ů und o andererseits im Reim vermengte, wenn er auch im Reim wie im Innern des Verses die historische Schreibart beibehielt'.

Ich glaube überhaupt nicht an das eine, allgemeine Vulgärlatein, und möchte hier noch dazu bemerken: hier handelt es sich nicht um ĭ und ů allein, sondern um i und u in allen möglichen

Verhältnissen, vor allem im Reim, also in Endsilben der Verse. Solche Endsilben galten als *anceps*. Sie sind oft quantitätslang wie *fili*, oft mit beliebigen Consonanten geschlossen, wie *pergerent*. Sie sind meistens die Schlußsilben daktylischer Wörter, erhalten also im Versschluß einen Nebenaccent wie *fili*ös. Aber in einigen Gedichten dieser Reimart sind die Reime zweisilbig und sinkend; dann fällt auch der Wortaccent auf die fraglichen *i* und *u*. Z. B. in Strecker no XII (oben S. 261/2) entsprechen sich *miser : feci*; *venit requirit ovile concede*; *inlustra demonstra angusta*. Ebenso entsprechen sich in no XV (Strecker S. 501) *Christi : estis*; *demens : exinanivit*; *serpentis : stirpes*; *vinctum : festum*; *fides : crudelis*; *predixit : surrexit*. Der Text von no 48 bei Strecker ist zu unsicher; sonst wäre *pisces : gentes* zu citiren. Deßhalb kann ich den vorliegenden Fall mir nicht mit Hilfe der Lehre vom Vulgärlatein erklären; aber die Romanisten können vielleicht hier mehr lernen als lehren.

Die von mir gebrachten Belege gehen wohl nicht über die Karolingerzeit herunter. Bald nahm ja auch die Reimkunst zu; die bloße Assonanz wurden gemieden und zuletzt, um 1100, kam die Regel, daß die beiden letzten Silben im Reim mitthun sollten. Aus meinen Untersuchungen über die Dichtungsformen der Blüthezeit der mittellateinischen Dichtung kann ich mich der Freiheit nicht erinnern, wonach *e* mit *i*, *o* mit *u* hätten vertauscht werden können.

Und doch war diese Lehre nicht ganz verschollen; denn wie konnte sonst um 1400 der deutsche Rythmiker Tibinus lehren (s. oben S. 256), daß in Reimnöthen man *e* für *i*, *o* für *u* setzen könne (*tempore necessitatis potest poni una vocalis aliquantulum consonans pro altera, ut sunt e et i, similiter o et u*)?

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende.

Wie sich oben ergeben hat, ist die kürzere lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende die Vorlage des Dichters des Rythmus gewesen (s. S. 228 u. 238); dann aber ist diese kürzere Fassung der Legende nicht, wie man bis jetzt gemeint hat, ein unbedeutender Auszug aus der längeren, von den Bollandisten gedruckten Fassung, sondern sie ist die älteste, wohl im 5./6. Jahrhundert entstandene, also wohl die ursprüngliche Fassung dieser schönen und weit verbreiteten Sage (S. 233). Der Wortlaut derselben ist aber bis jetzt

nur in dem Florilegium Casinense gedruckt, also an einem versteckten Orte, und nur aus einer Handschrift, die im XI. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist.

Aber die schriftliche Überlieferung der antiken wie der christlichen Unterhaltungsliteratur ist wie Flugsand, und es ist sehr schwer, darunter festen Boden zu finden und für wissenschaftliche Untersuchungen frei zu legen. Das erfuhr ich schon 1872 bei meiner Arbeit über den lateinischen Text der Geschichte des Apollonius von Tyrus (in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie), so wie bei den Arbeiten über Stoffe der christlichen Unterhaltungsliteratur, über die Vita Adae et Evae und über die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus (Abhandlungen der Münchener Akad. 1879 und 1881, Band XIV und XVI), endlich über 'die Legende des h. Albanus, des Protomartyrs von England, in Texten vor Beda' (Göttinger Abhandlungen, N. F. VIII, 1904).

Durch diese Arbeiten gewitzigt, suchte ich auch jetzt weiteres Material beizuschaffen, und mit der eifrigen Hilfe eines jüngeren Freundes, Dr. Silv. Gius. Mercati, erhielt ich gerade am letzten möglichen Tage, dem Mittwoch vor diesen Pfingsten, die photographischen Copien von 5 Handschriften, von 4 römischen und von einer mailänder. Bei der Untersuchung erschrak ich. War der gedruckte Text von Monte Casino leicht zu lesen, so fand ich in den 5 Hften viele verderbte oder unverständliche Stellen. Anderseits ergab sich allmählich eine Reihe von Stellen, wo die 5 Handschriften unter sich übereinstimmten, aber im Gegensatz zum Casineser Text waren; eine feste Wand trennte die Casineser Überlieferung von der übrigen, als wenn es im 8. Jahrhundert (oder vorher) 2 stark verschiedene Abschriften dieses Textes gegeben hätte und nun von der einen derselben nur die Abschrift in Monte Casino sich erhalten hätte, während aus der andern die sämtlichen 5 andern, hier benützten Abschriften stammten. So dachte ich ein Mal daran, für Leser sei es das Beste, nur den leicht lesbaren Text von Monte Casino wieder abdrucken zu lassen und sie zu verschonen mit dem Wirrsal von Lesarten aus den andern 5 Handschriften.

Doch erneutes Suchen führte mich auf einen andern Weg und auf diesem zur Klarheit. Von den Textverschiedenheiten ist die wichtigste diejenige, daß der ganze § 32 in den 5 Handschriften steht, aber in der Handschrift von Monte Casino gänzlich fehlt. An und für sich ist dies Stück des Gebetes entbehrlich; aber es ist auch nicht störend. Nun sind aber einzelne Gedanken und Wörter dieses Stückes benützt bei der Ausarbeitung der II. Fassung,

die um 730 schon vorhanden war. Die Fassung des Textes der 5 Handschriften ist also schon damals vorhanden gewesen. Eine andere Spur zeigt § 20. Die Wörter 'exeo vel de iussione imperiali' fehlen in der Handschrift von Monte Casino, stehen aber in den 5 andern Handschriften. Sie sind zunächst unverständlich, sie sind aber sicherlich die Trümmer eines Satzes, der hier durchaus paßte, ja fast notwendig war; seinen Inhalt gibt der Umarbeiter deutlich an: Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτῷ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως (iussio imperialis). Der Vater des Textes von Monte Casino las die citirten Satztrümmer, welche in den 5 Hften stehen, verstand sie nicht und ließ sie weg. So gibt es noch mehrere Fälle, wo der Ausarbeiter der II. Fassung den Text der 5 Handschriften gekannt und verarbeitet hat, wo aber die betreffenden Wörter von dem Vater der Handschrift von Monte Casino weggelassen sind. So ist in § 1 natus (natn?) secundum carnem gloriosissimus (γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐπιδόξου) in Monte Casino zusammengeschmolzen zu nobilissimus. Ebenda nennen die 5 Handschriften die Söhne und die Frau, woraus der Umarbeiter 2 Sätze macht (εἶχε δὲ γυναῖκα . . , τίκτονται δὲ αὐτοῖς . .): die Handschrift von Monte Casino sagt nichts. § 8 schließt mit dem passenden Zusatz: et quo erant indnti (πλὴν ὧν περιεβέβληντο): Monte Casino hat Nichts davon. § 19: Die 5 Handschriften sprechen von 'signum in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello' (σύσημόν τινα οὐλήν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγῆς ἐν τῷ πολέμῳ): Monte Casino erwähnt nur 'signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus'.

Daraus wurde mir klar, daß der Gelehrte, welcher im 11. Jahrhundert in Monte Casino für die geplante schöne, große Sammlung von Legenden die Placidus-Eustasius-Legende bestimmte, zum Abschreiben auch einen eleganten, leicht lesbaren Text liefern wollte und den ihm vorliegenden alten Text, d. h. etwa den von mir combinirten Text der 5 Handschriften vielfach überarbeitete. Darnach ergaben sich für mich die Grundsätze, welche ich hier bei der Festsetzung des Textes befolgt habe.

Von den 6 bis jetzt vorliegenden Abschriften sind **no 7** und **no 5** durch wenige Nachlässigkeiten und durch wenige Änderungen oder Verschönerungen entstellt. Die mit **no 6** bezeichnete Handschrift ist schön geschrieben, aber der Wortlaut ist durch manche absichtliche Änderungen und durch sehr viele Nachlässigkeiten entstellt. Die mit **no 8** bezeichnete Handschrift hat manche gute alte Lesart erhalten, wie z. B. sie allein durchweg die Form *naclerus* erhalten hat gegen die Form *naclerius* aller andern

Handschriften: allein sie ist auch oft keck geändert. Sehr oft und sehr keck überarbeitet ist die mit **no 8** bezeichnete Handschrift der Ambrosiana in Mailand und ihre Lesarten sind vielfach für den kritischen Apparat ein Ballast; aber bei der ersten Ausgabe eines solchen Textes muß man mehr geben als das Nothwendige. Der Text der Handschrift von Monte Casino ist stark abcorrigirt; allein er beruht auf einer ziemlich alten Handschrift und muß, weil er allein bisher gedruckt ist, besonders berücksichtigt werden.

Es ist zwar zu erwarten, daß noch manche Handschriften dieser Fassung auftauchen werden; allein ich halte es für wahrscheinlich, daß diese neuen Handschriften kein ganz anderes Bild des Textes geben, sondern sich in den hier gegebenen Rahmen einfügen werden.

- 5 = Vatican 5771, saec. IX/X, fol. 228^b—231^b: INCIPIT PASSIO BEATI MARTIRIS EUSTACHII (*ras.*) XIII KL IUN.
- 6 = Vat. 6933, saec. XII, fol. 130—133^b: XIII KL. iunii. passio sancti Eustasii martiris Christi.
- 7 = Vat. 7810, saec. XI, Schrift von Monte Casino; f. 99—102: Passio sancti Eustasii martyris et sociorum eius.
- 8 = Ambrosiana E 84 inf., saec. XII, f. 239^b: incipit uita uel passio beati Eustachii qui uocatus est Placidus ('cum suis sociis' fügt eine späte Hand hinzu).
- S = Sessorianus 5 (Rom, Bibl. Vitt. Em.), s. XI, fol. 146: XIII KL IUNII PASSIO S̄CI EUSTASII MARTYRIS.
- Cas = Casinensis codex 145 saec. XI fol. 483—488: Passio sancti Eustasii et uxoris et filiorum eius; vgl. Bibliotheca Casinensis Tom. III (1887) p. 293 mit Facsimile; der Text ist ebenda gedruckt im Florilegium pag. 451—454.

In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia, ipso exhibente, erat magister militum nomine Placidus, natus secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae. Et quamvis paganitate existente inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare, ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator ita, ut audito nomine eius contremescerent et effugarentur saepius adversarii eius, erat ei consuetudo venandi.

in 7 sind nach idolorum mit kleinerer Schrift hereingezwängt die Worte cultura ipso fauente satis florebat. Quo in tempore erat quidam magister; in 5

steht was oben; *S* *crescebat* ydolorum; in 6 fehlt ipso; 8 idolorum seuicia existente; saevitiam? placidus 6. 8. *S*: hier und fortan natu? glorios.: nobilissimus *S*: 8 gloriosissimorum et diutissimorum ualde parentum et erat ditissimus tam 8 tam bis suae om. *S* tam de 6; quam et in 5; nel argento manc. 8; et in arg. 5 in paganitate existens tamen inv. 6, paganissimus existens 8 vel: et 8; necessitate 7; substantia 5 *S*, fieret: esset *S*; in hoc coram 8; dom. om. 6; suis: bonis 6 et ex 7. 8, et in 6; vel matre 8. 5; et omnium pater illustris Erat namque cum d. f. (suis om.) et m. suorum *S*; dum: add. s. l. que, 7; bellatorum 6. 8; et om. 6; exaudito *S*, ex auditu nominis 5. 6; contremisc. *S*; fugarentur *S*, fugerent 8; sepe 6; Erat enim ei 8; erat, autem s. l. 7.

Casinensis: idolorum cultura ipso auctore pollebat. Erat autem ea tempestate mag. mil. quidam nom. Placidus nobilissimus et ditissimus (II hat *Πλακίδας γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐνδόξου*) . . ac universis . . suae. Qui quamvis paganus existens studebat subvenire mis. et . . operibus suis. *Es folgt* Erat autem idem Placidus magister militum. *Das, was die 5 Hften bieten, ist verarbeitet in II, wo hier 2 Sätze stehen: Εἶχε δὲ γυναῖκα . . . Τίχτονται δὲ αὐτοῖς παῖδες δύο . . ἣν δὲ τοσοῦτον περιφανῆς ὁ ἀνὴρ* militum strenuus bellator et in praeliis triumphator ita ut etc.; die βαρβάρους hält auch die Fassung II fest. Die Zusätze der II. Fassung s. oben S. 235—237.

2 Et cum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum. Inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis. Quem videns magister militum relictis omnibus qui apparuerant ei ipsum tantum persequabatur et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus persecutus est eum in silva condensa. Et pertransiuit cervus in vertice montis stans super saxum in loco altissimo. Et dum non praevaleret Placidus appropinquare ad cervum, stetit cogitans qualiter posset capere eum.

et cum: hic cum *S*; exiret 6; ei om. 8 *S*; in quibus 8; omnino mir. *S*; ipsum unum tantum 8, ipsum solum *S* Deficientibus itaque *S*; deficientibus omnibus qui secum erant ipse solus 8; secutus 6. 8; silvam condensam 8 condensa. Egressusque cervus de silva ascendit in uerticem *S*; stans *S*: Et stans 5. 6. 7. 8; supra 8; locum altissimum 5. 6; super saxa altissima *S* in 6 fehlen die Wörter zwischen altissimum und Et dum uideret et dum non 5. 8, ut non 7, Sed cum praevaleret *S*; ipse valeret 8; Placidus 8. *S*; ad om. *S*; stetit: statim 8; possit 5; eum cap. melius posset *S*. Casinensis: Erat vero ei . . et dum . . silvam condensam . . verticem montis et stetit super . . altissimo . et non praevaluit . . stetitque.

3 Et dum consideraret magnitudinem eius, ostendit deus magnum miraculum super cornua eiusdem cervi; et apparuit signum sanctae crucis super claritatem solis illustrantem se. Et vidit inter media cornua eius imaginem salvatoris. Cuius vocem audit dicentem sibi: O Placidus, quid me persequeris? Ego sum Ihesus, quem tu ignoras et in elemosynis vel actibus bonis visus es venerari. Propter quod apparui tibi, ut per cervum venarer te et mitterem te in retia [salutis] venationis meae.

Et: Qui S; Et dum uideret magn. 6; eius: cerui S; ei deus 8, ei dominus grande mir. S; inter cornua 8; *die Wörter zwischen* super cornua *und* eius imag. *fehlen in* S sub claritate 6; illustrantē. et uidit in cornua 8; Placide 6. 8. S; iesus 8, dñs 6; et elemosinis 8; et actibus 6; in actibus S; usus 6 uenarem 5. 6. 7; te uenerarer et mitt. S, uenantē emitterē te in 8; retiam 7 salutis (salutaris?) *haben alle außer Casin.,* uocationis 8 Casinensis: illustrans eum .. Placidus ut quid .. ignoras in elemosinis et .. mitterem in retia ven. meae.

4 Quo audito magister militum expavit et prae timore cecidit in terram. Et iterum elevans caput intueri coepit mysterium visionis suae. Et dixit dominus Ihesus: Noli timere, sed conserva quae dico tibi. Crede fiducialiter, ut non pereas, sed habeas vitam aeternam. Et dixit Placidus: Credo domine, quia tu es, qui revocas errantes et erigis cadentes et resuscitas mortuos. Et dixit ei dominus Ihesus: Si ergo credis, vade et exquire sacerdotem Christianorum, qui te abluit a sordibus paganorum per lavacri fontem vel baptismum regenerationis. At ipse dixit: Si vis, domine, indicabo haec filiis meis vel matri eorum. Et dixit dominus Ihesus: Vade et indica eis, ut et ipsi credant, ne pereant, sed habeant vitam aeternam.

et om. S, prae: ipso 5. 8; hęc cecidit S; *über* dixit *hat* 7 *zugesetzt*: ei; tibi que dico 8; et non 6 Placidus 6. 8. S; uocas 8; dicit S, ei om. 6. 8; et si ergo S; uade et baptizare exquirens 6, et om. S; paganorum: ydolorum S; lavacrum fontis 8, vel per 6, baptismatis regenerationem S haec om. 8; et matri 6, ei dominus S; et uade indica S, et om. 8, indica: dic 6; eis ne et ipsi pereant S.

Casinensis *läßt das dreimalige Ihesus weg; dann hat er* et matri *und* ipsi credant et habeant.

Die II. Fassung im Anfang: ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ ἵππου εἰς τὴν γῆν. ὥρα; δὲ διαλυθούσης εἰς αὐτὸν ἐλθὼν ἀνέστη. Pl. fragt, wer da spreche. Ganz am Schluß mahnt ihn Christus, getauft wieder hierher zu kommen.

5 Et veniens magister militum indicavit haec mulieri vel filiis suis. Et dixit mulier: O domine, tu vere deum vidisti, quem Christiani venerantur. Nam et ego praeterita nocte in visu agnovi magnitudinem mysterii huius, quia vidi gloriosissimam speciem viri dicentem mihi: 'Ecce vir tuus et filii tui tecum participabuntur mihi per baptismum, ut non pereatis, sed aeternam vitam possideatis'. Et credo, quod ipse ad me locutus est, qui apparuit tibi. Festinemus ergo adimplere quaecumque nobis praecepit.

Et regrediens in domum suam mag. 8; militum om. S; haec uxori suae et 8; vel: et 6; uisum 6, ego tercia nocte in visione agnovi imaginem et magnitudinem 8; mynisterii S; gloriosissimam S tecum 5. 6. 8: om. 7. S; participantur 8: vit. aet. poss. 5. 6, aeternam in celis vitam possideatis 7, habeatis vit. aet. 8; credo om. 6; ad me ipse S; tibi in uia S; Festinus ergo adimple quodcuqmue pr. nobis 8. Casinensis: haec uxori suae et filiis . . et dixit ei uxor sua . . huius. Vidi enim . . dicentis michi . . tui una tecum adhaerebunt michi . . possideatis. Credo ergo quod . . qui et tibi apparuit. Festinemus itaque.

6 Et ita inquirentes invenerunt sacerdotem Christianorum. Cui dum occulte indicassent mysterium visionis suae, baptizati sunt a sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti. Et Placidam nominavit Eustasium et primogenitum filium eius nominavit Agapitum et fratrem eius Theopistum; et matrem eorum nominavit Theopisten. Et facti sunt participes communionis corporis et sanguinis Christi.

cui occulte indicauerunt 6, dum *om.* S; et baptiz. 6; a sacerd. *om.* 6; Placidum 6. 8. S; placidum quidem 8. 3 *Mal* nominavit *haben* 7 und S, 3 *Mal* uocavit 6 und 8; 5 *hat das 1. Mal* nominavit, *dann 2 Mal* vocavit. Eustas. *hier und überall 5 von erster Hand; die 2. hat überall eustach. corrigirt; 8 hat überall eustach.* agapium 6. 5 *von erster Hand*; eius theopisten 7, eius uocavit theopistum 8; et matrem 7. 8: nam et matrem 5. 6. S: theopistem 5; theopistennam. et facti 7; communioni 6. 7; ihesu Christi 6. Casinensis: Et mox inqu. invenerunt quendam sac. . . sunt ab eo in nom. . . sancti. Qui videlicet sacerdos Placidam nom. . . Theopistum. matrem vero eorum . .

Die II. Fassung sagt τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ Τατιάην (om. die lat. Übersetzung μετονομάσας Θεοπίστην. Der Taufe folgt eine Rede des Priesters Ἰωάννου.

7 Deinde post baptismum abiit beatus Eustasius in locum montis, ubi apparuerat ei dominus Christus. In quo loco oranti ipsi iterum locutus est salvator dicens: Beatus es vere, quia suscepisti baptismum salutis et regeneratus es in nomine patris et filii et spiritus sancti ad vitam aeternam. Sed dico tibi, quia in hoc praesenti seculo supervenient tibi tribulationes, temptationes et pericula multa, donec depereant omnia, quae habere in hoc mundo inventus es. Oportet enim te in his temptationibus existere similem Iob. Et iterum, cum humiliatus fueris in temptationibus tuis, visitabo te in bonis et restaurabo te in consolationibus multis, donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam.

habuit 6; beatus *om.* 8; Christus: ihesus 6, ihesus Christus 8; quo *om.* 6; ipso 5; eidem oranti iterum S; Christus. Et orante eo loquutus est ei iterum 8; (vere) *om.* 8; accepisti uerbum salutis S; in vitam 6; quia hoc S; praesenti *om.* 8; et tempt. 6; pericula et tempt. multa S; pereant 8, pereat S; ex hoc 5; habere *stellt nach* es 8; te ex his S, te his 8; fueris in tribulationibus 5. 6. 8; tuis multis 8; venias S; martyrium et tri. 8. Casinensis: dominus. in quo . . oranti iterum . . pereant.

In der geschwätzigen II. Fassung fragt am Schluß der gen Himmel fahrende Christus, ob Eust. die Versuchung erleiden wolle ὦν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Eustasius erbittet das ὦν und theilt Alles den Seinen mit.

8 Deinde cum redisset Eustasius in domum suam, coepit decidere familia eius in aegritudine et languoribus multis, donec consumpti sunt omnes in morte, similiter et omnia animalia, quae pertinebant ad eum. Nam et latrones venerunt diripientes omnia de domo eius, aurum et argentum vel vestes multas; et nichil aliud remansit ei nisi duo filii et mater eorum et quod erant induti.

Et inde cum S, Cum vero rediret 8; domo sua 5; deicere S; aegritudinem 6. S; langoribus 5. 6; mortem 6. 7; suam consolatus uel augmentatus omnem familiam suam in egritudine et in langoribus multis cecidentes donec consumati sunt omnes in morte 8. animalia eius 7; supervenerunt 5. 6. 8; et *vor* arg. *om.* 5. 7; aliud: amplius 5. 6. 8; ei ampl. rem. 6; quam duo 5. 6. 8; et quod 7, et quo S; et nisi quod 5; et nisi illud quo 6; et in rebus nihil aliud quam quod 8. Casinensis: aegritudinem et in languores multos . . mortem . . animalia eius. Latrones etiam ven. (*om.* quae pert. ad eum) . . aurum scilicet et arg. ac vestes . . filii sui et m. eorum. *Ende: aber* et quod erant induti *ist in der II. Fassung übersetzt: τλήν ὧν περιβέβληντο.*

Die II. Fassung: nach dem Tode des Viehes flieht Pl. mit Frau und Kind in ein Versteck. Die Räuber plündern. Bei einem großen Siegesfest über die Perser sollte Pl. zugegen sein ἅτε στρατηλάτην ὄντα καὶ πρῶτον τῇ συγκλήτῳ: aber er ist nicht zu finden. Die Frau mahnt ihn, sie sollten in die Fremde fliehen.

9 Unde non sufferentes inter quos noti fuerant confusionem verecundiae suae ex his, quae illis contigerant, recesserunt occulte de loco illo nocte, ut transirent in Aegyptum. Et pervenerunt ad mare et ingressi sunt navem, ubi erant barbari et irrationabiles homines. Et cum pervenissent ad portum, coepit dicere nauclerus, quia concupierat mulierem eius, da mihi naulum meum. Et non habentes quod darent, tenuit nauclerus uxorem eius. Sed dum non quiesceret Eustasius postulare eum pro uxore sua, praecepit nauticis suis ut iactarent eum in mare.

non ferentes 6, contingerant 6. S U. n. sufferentes confusiones et verecundiam suam inter quos nati fuerant ex his 8 illo *om.* S et transierunt 6; aegypto 5; sunt 8. S: *om.* 5. 6. 7; in navem 5. 6, in navim 8; caepit 5; nauclerus S, nauclerius 5. 6. 7. 8 uxorem 8; habentes 7. S, habentibus eis 5. 6, habentibus hii 8; quid 6; te (*so*) nauclerum S, tenuit nauclerius 5. 6. 7. 8; darent na. accepit 6; et dum 8, sed cum nondum S; eum *om.* 8; nautis *zweite Hand in* 7; eum: Eustachium 8. Casinensis: (ex his q. i. contigerant) und (de loco illo) *om.*, noctu . . nauclerius . . Et quia non habebat quod daret . . nauclerius.

10 Et sensit Eustasius nauclerum insidiantem sibi et subito accipiens occulte duos filios suos dereliquit matrem eorum apud nauclerum et fugiebat plorans et gemens et dicens: Vae vobis, filii mei, quia mater vestra derelicta est viro alienigenae et irrationabili homini.

et ut sensit 6; nauclerum S: nauclerium 5. 6. 7. 8; et subito 8. et *om.* 5. 6. 7; occulte 6. 8; dereliquit S: reliquit 6, et reliquit 7. 8, et reliquit 8, et dereliquit 5; ipsorum 5. 8; nauclerum S: nauclerium 5. 6. 7. 8; fugiebat S; plorans et gemens 7, foras gemens S, gemens et plorans 5. 6, gemens plorans 8; et *vor* dicens *om.* 6. 7. 5: et dicens 8. S; mi 5; relicta 6; alienigena 7: est ad uirum alienum et irrationabilibus hominibus 8. Casinensis: Et quoniam sensit . . nauclerium . . sibi subito . . nauclerium . . gemens dicensque.

11 Et euntibus eis cum lacrimis et tristitia multa pervenerunt ad flumen. Et dubitavit Eustasius pater eorum introire in flumen cum eis propter abundantiam aquae et reliquit unum ad ripam et

alterum super humeros suos deportavit ad alteram ripam et coepit revertere ad filium quem reliquerat prius. Et antequam perveniret ad ripam, prospiciens vidit leonem rapere filium suum ad quem pergebat. Et coepit redire post se cum gemitu et fletu et gravi dolore ad filium, quem deportaverat ad alteram ripam. Et priusquam exiret de flumine, ut perveniret ad eum, venit lupus et rapuit filium eius.

Et *om.* 6; Euntibus autem illis 8, Et dum irent cum S; uenerunt S; eorum *om.* 5; in *om.* 5; cum eis in fl. 6; habund. 6 (S); eustachius pariter cum duobus filiis suis intr. in fl. propter nimietatem aquae 8 reliquid 5. 7. S; et alium 5. 6. 8; humera sua 6. 7: ad aliam 8; ad terram super ripam fluminis 6; devertere S, reuerti post se ad 6; filium suum quem 7: ueniret 8; prospiciens pervenit ad ripam uidit S. suum. Et pergens cepit redire post se cum gem. 8; portauerat 8, deportavit ad ripam 6; ut: et S. Casinensis: Et euntes cum .. ad quoddam flumen .. (pater eorum) *om.* .. cum filiis propter .. unum eorum .. reverti .. (prius) *om.* Sed antequam... rapuit eundem filium eius.

12 Et egressus Eustasius de flumine erat trahens capillos suos et ploravit amarissime filios suos et cogitabat semetipsum in aquam praecipitare; sed non permisit eum dominus deus providens illi bona, quae erant ei futura.

et dum egressus esset S: erat *und* et *om.* S. flumine. attrahens sibi barbam et cap. 8; plorabat 8; aqua 5. 7. 8; Et non S: ei 6; providens 8; ei bona 6; illi bona eius 7; quod 7. S; erant illi 6, erat ei 5. 7. 8. Casinensis: Egressus vero .. plorabat .. ei erant.

13 Tunc leo, qui rapuit filium eius, cum deportaret eum, fugatus est a pastoribus vel a canibus et reliquit puerum inlaesum. Et ipse ignorans, quid actum esset de patre eius, habitavit cum pastoribus temporibus multis. Frater vero eius, qui raptus est a lupo, liberatus est ab aratoribus, ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre; et habitavit cum his, a quibus liberatus est, temporibus multis.

effugatus 5. 6; vel a can. *om.* 8; reliquid 7. S; quod 8; patre uel fratre suo hab. S; habitabat 7; cum ipsis past 8. Frater vero *bis* multis: *fehlt Alles in* 8; et frater eius S; sit: esset 6; multis temp. 5. 7. Casinensis: rapuerat .. et a can. .. habitavit .. Et frater eius .. raptus erat .. ignorans quid actum esset .. cum illis .. multis temp.

Die II. Fassung sagt allerlei von dem Löwen, διεπέρασε τὸν ποταμὸν ἀνωτέρω etc.

14 Eustasius vero dum esset in amaritudine et doloribus multis, dicebat: 'Vae mihi, qui aliquando pollebam sicut arbor florida et fructificans, et ecce nunc deramatus sum et denudatus ab omnibus bonis. Sed tu, domine omnipotens et misericors, non me derelinquas neque despicias in tribulationibus meis. Recordatus sum enim, quod dixisti, quia oportebat me velut Iob sustinere tribulationes vel temptationes multas. Sed consideravi, quia Iob quamquam a

facultatibus suis exinanitus fuisset, habuit tamen amicos, qui consolarentur eum: ego vero agrestes feras inveni, quae pro consolatione devoraverunt filios meos. Iob vero etsi deramatus fuit a filiis suis et ab omni substantia sua, tamen uxorem suam secum habuit pro aliqua consolatione passionis suae: ego vero et ab uxore eradicatus sum. sed quid dicam, quod tam graviter extirpatus sum, nisi tu, domine, tolerantiam et sufferentiam concedas mihi et ponas custodiam ori meo, ut non peccem tibi'.

mihi *om.* 5. 8; quia 5; pollebar 8, florebam 7. S; florenda 6; et *om.* 8. S; et *vor* ecce *u.* nunc *om.* 8; deramatus 5. 7. 8: eradicatus *S*; nunc denudatus sum et denudatus sum 6; et denudatus *om.* S, et den. sum 8; tu deus *omn.* 6; desp. me 6 Record. *bis* me *om.* 6; enim *om.* 8. S; ueluti 5, uelut 6; sustinens 6; vel: et 8; considera 8; quamuis *S*; examinatus *S*; esset 6. S: sit 8; consolarentur 6. S; agrestas 7; qui pro 8. S, per consolationes deuouerunt *S.* deramatus 5. 7. 8: derelictus *S*, desolatus 6; est de filiis vel ex omni 8; vel ab 7; ab *om.* 5. 6; secum *om.* S; aliqua *om.* S: consol. aliqua 6; temptationis 7. S. et *om.* S; radicans 8, derelictus 6. radicans sum. Sed tu domine tolleranciam et sufferenciam concede michi et propone michi custodiam 8. tolerantium 5. 6. 8. S; sufficientiam 7; ponam 7.

Casinensis: aliquando florebam.. nunc expoliatus sum.. ab *om.*.. der me.. oporteret.. et tempt.. consolarentur.. Iob etsi privatus fuit filiis et omni substantia tamen.. temptationis suae.. uxore viduatus sum. Sed quid dicam? nisi (quod t. gr. ext. sum *om.*).

Die II. Fassung hat die I. vielfach verändert.

15 Deinde beatus Eustasius veniens in quendam vicum coepit ibi operare manibus suis, donec fecerunt eum ipsi custodem agrorum suorum; et vivebat ex his mercedibus per singulos annos. Quod faciens adimplevit in eodem loco quindecim annos.

quodam 5. 6. 7. 8, quodam *S*; vicum 5, uico 6. 8, locum *S*, loco 7, χώμην II; operare 5. 7. 8 man. 1: operari 6, laborare *S*; ipsi 5. 7. S: ibi 6, *om.* 8; operibus mercedis 7. et uidebat peccora eorum per sing. annos 8; duodecim annos 8. Casinensis: locum.. operari.. eum homines eiusdem loci custodem.. iis. II. Fassung: κατέλαβέν τινα χώμην, καλούμενην Βαδισσών.

16 Nauclerus vero perduxit mulierem eius in patriam suam; sed talem fecit dominus deus virtutem cum ea, ut non praevaleret nauclerus violare eam. Deinde contigit, quod in brevi tempore nauclerus mortuus est et mulier absoluta est ad faciendum, quod illi placeret.

Nauclerus *S*; nauclerius 5. 6. 7. 8; perduxit uxorem 8; tale 7; talem gratiam dedit ei d. d. et uirtutem, ut numquam praevaleret. nauclerus *S*, nauclerius 5. 6. 7. 8: quod: ut 8, im breui 8; mortuus esset 7. S; ille moreretur 8; mulier eustachii abs. 8; quid 6; placuerat 6. 8. Casinensis: Nauclerius.. (nauclerus) *om.*.. contigit ut in.. nauclerius moreretur.

17 De quo loco dum a barbaris vastarentur fines Romanorum, coepit imperator inquirere, quid actum esset de Placida, qui fuit

magister militum, ad cuius opinionem saepius effugati fuerant alienigenae. Et misit imperator duos milites, qui vocabantur Antiochus et Agarius, ad inquirendum eum per omnes provincias sub imperio eius.

loco ab abarbaris 6; uastaretur 8; romanorum: eorum 8; inqu. imp. 6: requirere *S*: Placido 6. 8. *S*; placido qui uocabatur eustachius qui fuit mag. 8 ad cuius opinionem 5. 6 (opp.). 7, a cuius opinione 8. *S* (oppi): sepe *S*: fuerant: sunt *S*; alienigenas 7, barbari alienigene 6; Tunc misit 8; anthiochus 5; inquirendum 5. 8, quirendum *S*, quereundum 7, requirendum 6. Casinensis: Post aliquot vero tempus dum a barbaris eiusdem loci vastarentur (de quo loco *scheint zu bedeuten* 'von welchem Orte aus') .. militum, cuius fortitudine et industria saepius effugati fuissent .. misit idem imp. .. ad inquirendum.

Die II. Fassung nennt: Ἀντίοχος καὶ Ἀγάριος.

18 At ipsi euntes pervenerunt ad vicum, in quo Eustasius erat custos agrorum. Et viderunt eum, sed non cognoverunt eum. Nam ipse cognovit eos et salutatus ab his resalutavit eos dicens: Pax vobis, amici et fratres! At ipsi dixerunt ei: Rogamus te, ut dicas nobis, si vidisti vel audisti aliquid de magistro militum, qui Placidus vocabatur. Et ipse dixit: Ut quid cause est vobis ad inquirendum eum? Et dixerunt: Quia magnus amicus noster fuit; unde qui indicaverit ipsum nobis, remunerabimus eum in magno dono. At ipse dixit: Ego hic peregrinus sum, et quomodo novi quem quaeritis? Sed rogo vos: venite et reficite vos apud me. Et consentientes sibi perduxit eos in susceptorium suum et prae-paravit, quod reficerent apud eum.

illi 8; uenerunt 7; in vicum 8; non *om.* *S*, et non 8. agnouerunt 5, eum *om.* 5, illum 8; nam ipse 7. *S*: nam et ipse 5. 6. 8; illos 8; his: eis 8; fratres et amici 8: Et ipsi 6. Rogamus ergo te 7; vel *om.* 8, aut audisti 6; Placidus 6. 8. *S*; et ipse: Eustachius 8; et quid 8, quid 6; causa 7. 8; vobis causa est 8; vobis *om.* 6; requirendum 6; est eum requirendi 8; nobis ipsum 8, illum nobis 7; in *vor* magno *om.* 6. 8, magno pretio 6, magnis donis 8. At ille 8; venite reficite 6. 7, uenite reficere 5; vos *om.* 5. 6. 8; apud 5; cognoscens 8; sibi: ei 6; eos sibi perd. 5, eos ibi p. 8; susceptorio suo 8; paravit 8; quod: ut 6; reficerentur 6. 8; ipsi apud 5. 8; eum ipsi 6; apud se 8. Casinensis: euntes dei nutu .. cognoverunt, ipse vero cognovit .. ab iis .. si forte vidisti .. dixit: et quae causa .. dixerunt ei, quia .. eum magno .. reficite apud .. me. Quos consent. .. in hospitium suum .. quod comederent ipsi apud eum.

Die II. Fassung berichtet, als Pl. die Soldaten erkannt hatte, habe er ein Gebet gen Himmel gesendet, so möge ihm Gott auch ein Wiedersehen mit seiner Frau gewähren; eine Stimme vom Himmel habe ihm dies und Anderes verheißen.

19 Qui dum reficerentur, paulatim in sensu suo cogitare coeperunt, quomodo hic esset consimilis illi, qui ab eis quaerebatur. Et dixerunt ad invicem: Si hic homo signum habet in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello, hic vere ipse est. Quo dicto erigentes se viderunt in collo eius signum et

exclamaverunt cum gaudio magno dicentes: Vere tu es magister militum Placidus, quem nos quaerebamus.

reficentur S; sensu 5. 6. 7: corde S; intra se 8; hic *om.* 8; illi *om.* 5. 7. 8. S: eius 6; ab his 8; quam: quae S; noscimus 8; uero 5; Quo dicto intuentes iu collo 8: et *om.* 8; magno *om.* 6; c. magno g. 8; Placidus 8. S, Placide 6. Casinensis: in corde suo . . quod hic . . illi . . signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus, vere . . Die im Casin. weggelassenen Worte hat der Ausarbeiter der II. Fassung vor Augen gehabt, als er schrieb 'σύσσημόν τινα ὄντην ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγῆς ἐν τῷ πολέμῳ'.

Die II. Fassung setzt zu, zuerst, daß während des Essens dem Placidus die Thränen gekommen seien; draußen habe er sich ausgeweint und dann sorgfältig die Thränenspuren abgewaschen; später, auch nach dem Freudenrufe der Beiden habe Pl. noch versucht zu leugnen.

20 † Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis † ex eo vel de iussione imperiali. Tunc vero quamvis nolentem honorem seculi huius perduxerunt eum ad imperatorem. Qui constituit eum esse in caput exercitus. Et congregati sunt ad ipsum ex omni provincia milites. Inter quos venerunt et duo filii eius, qui a feris fuerant liberati, nescientes inter se, quod fratres essent. Et erant consimiles rufi capillis et facie supra ceteros pulchriores. Et placuerunt Eustasio in decore aspectus sui vel in loquacitate oris sui et fecit eos centuriones, ignorans, quod fratres essent vel filii eius.

Der Anfang lautet so in 5. 6. 7 und S, nur hat 6 facta sunt nota und S 'Quo audito' und 'de eius iussione'. Die Hft 8 beginnt: Quo dicto qualiter ageretur in finibus Romanorum et iussione imperialem ei innotuerunt. Tunc . . Der Cas. hat 'Quo dicto' vielleicht mit Recht weggelassen; es beginnt auch den vorhergehenden Satz. Auch die Worte nach locis hat der Casin. weggelassen. Sie sind aber die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat: καὶ τούτων λεγομένων, συνέδραμον πάντες . . οἱ δὲ στρατιῶται ἐξηγοῦντο αὐτοῖς περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς . . τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτοῖς τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως καὶ ἐνέδυσαν . . imperale 5; nolente 5; die Ergänzung des Cas. nolentem et recusantem ist wahrscheinlich richtig. 8 bietet: nolentem ad rem seculi huius declinari perduxerunt; in caput 5. 7. S, eum in capite 8; in *om.* 6; caput exercitus sui S; Et constituto congregati 6; ab ipso 5. 8; de omnibus prouinciis 8; et *om.* 6. 8; nesciebant autem 8; consimiles *om.* 6; rufi 5, rufis capilli S; facies 7. 8; super 8; ceteris 5; aspectu 7: oris sui loqu. 8; ignorant 7, nesciens 8; essent steht nach eius 6; filii sui 7. S. Casinensis: Quae omnia nota facta sunt in illis locis. Tunc . . nolentem et recusantem honorem . . imperatorem. De quo imperator valde laetus effectus constituit . . esse caput . . aspectus et in eloquentia oris . . filii sui.

Die II. Fassung ist voll Zusätze und Ausschmückungen. Pl. verabschiedet sich von den geleitenden Bauern; seinen 2 Begleitern erzählt er auf dem fünfzehntägigen Marsch πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ, ebenso dem ihm mit Freudenthränen begrüßenden βασιλεῖ καὶ τῇ συγγλῆτῳ. Dann verlangt er, daß ein τηρωνάτος geschehe und die Ausgehobenen κατέταξεν εἰς νομῆρας; die 2 Söhne nahm er als συνεστῆους an.

21 Et audita est inter barbaros opinio, quod Placidus proelior exisset in bellum contra eos, et sub nocte secesserunt barbari

in sola audita opinione eius. At ipse profectus cum exercitu pertrahavit Danubium et occupavit provincias multas, donec pervenit in vicum, qui se tradidit ei, ne cum pereuntibus damnaretur.

auditum und opinio est 8; oppinio S; Placidus 6. 8. S; exiit 6; exisses 7; in bello 7. 8; in bellum om. 6; recesserunt 8. S; barbari et fugierunt 5. 6. 8 (fugerunt); sola audita opinione 7 u. (audita om.) 8. S; pro sola opin. eius 8; in solo auditu opinionis 5. 6. (oppin.) 5. 6. S; vgl. § 17 und § 1 Ende; transiit 7. S; flumen dannuuium 8; praeoccupavit S; uenit in vicum per se (Persae?) quem tradidit eis S; tradiderunt 5. 6; ei om. 5. 6, eis 7; cum pereuntibus om. 6; damnarentur 5. 6; pervenerunt ad vicum ubi erat uxor eius, qui se omnes ei tradiderunt. Adstans autem mulier ad fenestram 8. Casinensis: sub om., recesserunt barbari in solum proprium. At ipse . . transiit danuuium . . in quoddam oppidum quod . .

Die II. Fassung ändert und mehrt Allerlei: ἐξέπερασε τὸν ποταμὸν τὸν καλοῦμενον Ὑδάσπηγ; dann ἐπῆγεν ψωσαστὸν ἐν τῇ κόμῃ und συνέβη τὸν παπυλαῶνα αὐτοῦ παρῆναι παρὰ τὸν κήπον.

22 Et erat in ipso loco mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi, ut videret exercitum applicantem. Et ecce illi duo iuvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat iuxta tabernaculum, in quo adsistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos et ignorabat, quod esset mater eorum. Nam et ipsi inter se nesciebant nationem suam vel quod essent fratres et filii huius mulieris.

existens S; tabernaculi sui ualde mirabatur, ut uideret S; duo illi 8; illi om. 6; quodam 5. 6. 7, ortum 8. S, orto 5. 6; tabernacula 8; stabat 8; quae: et 8; fenestras 7; intuebat 5. 8; contemplabatur S; ignorabant 6, ignorabatur S; fratres essent vel S; aut filii 8; mulieris huius S. Casinensis: ei . . mulier supradicta quae per . . ignorabant . . eorum. sed et . . nesciebant cognationem . . filii eiusdem mulieris.

23 Et dum ibidem recordareutur de infantia sua ad invicem, referebat unus ad alium: Ego recolo me, quod pater meus magister militum fuit et mater mea pulchra facie fuit et magno decore, et frater meus rufus capillis et facie pulchra. Sed egressi occulte nocturnis horis nescio ubi nos pater noster cum matre ducebat, donec introivimus in navem. Deinde exeuntes postmodum de nave matrem nostram non vidimus. quid actum sit de ea, ignoro. Et ibat pater meus cum fletu et gemitu, donec pervenimus ad flumen. Et reliquit me pater meus in ripa et portans fratrem meum minorem ad aliam partem transivit. Qui dum ad me rediret, ut similiter mecum transiret, rapuit me leo; sed liberatus sum a pastoribus et habitavi cum eis temporibus multis.

ibidem: ibi S, diu 8; ab invicem 5. 8; referebant 8. S; recolo me (mecum?) 5. 6. 7. S; recordor me 8; fuit militum S; et mater mea pulchra facie fuit om. 6. 8; fuit pulchra facie 7. meus iunior 5. 8; rufo capillo 8; rufus 6; capillis fuit S; facies pulchra erat 8; noctis 5. 8; oris 5. S; hora noctis 8; deducebat 6; in

naue 5; exientes 7; naui 3; de naue postmodum 6; uidimus amplius. quid 8; factum 8; ea hoc 8; ignorantes 8; meus nobiscum 5. 6, noster nobiscum 8; gemitu et fletu 5. 6. 8; Et rel. me p. m. in ripa *om.* 8; in ripa 7, ad ripam 5. 6. 8; minorem alia parte tr. 5; portauit fr. me. iuniorem ad aliam ripam (*om.* transiuit) 8; rediret et similiter me uellet transire 8. Casinensis: ibidem colloquerentur .. ad alterum .. (me) *om.* .. facie et magno .. pulchra. Egressi autem .. nescio quo nos .. introiimus navem .. (post modum) *fehlt* .. de navi .. uidimus nescientes, quid actum esset de ea et ibat .. ad quoddam flumen .. similiter me transportaret rapuit ..

24 Quo audito frater eius erigens se et exultans cum lacrimis dixit: Per virtutem Christi, ego sum frater tuus, quia quae recitasti, haec omnia memoro et quia me pater meus super flumen deportauit et, dum ad te ipse rediret, ego a lupo raptus sum; sed liberauerunt me aratores et habitavi cum eis multis temporibus. Quo dicto erant in gaudio magno amplectentes vel osculantes se in magna caritate fraternitatis, quia post longum tempus inuicem se cognoscere meruerunt.

et exultans *om.* 8; per ueritatem 8; quia omnia quae dixisti memoror quia 8; pater meus me 8, meus *om.* 5. 6. 7; flumine 5. 6; portauit 7. 8; a te 7; cum ipsis 5. 8; temporibus multis 5. 6. 8; complectentes 7; vel oscul. *om.* 8; amplectentes se et oscul. 6; karitate 7, claritate 6; tempore 5; ab inuicem 5. 6; post longo tempore 8; cognouerunt (*ohne* meruerunt) 8. Casinensis: recitasti omnium memoror .. meus trans flumen .. temporibus. Quibus dictis .. se et osculantes in .. se cognoscere ..

25 Tunc mulier mater eorum adsistens ad fenestram tabernaculi valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Et exiens cito mulier de tabernaculo ad interpellandum pro se principem exercitus Romanorum eo quod ibidem captiua detineretur. Et ut uidit Eustasium, recognouit eum et proiecit se ad pedes eius dicens: Ego sum, quae derelicta sum in navi apud nauclerum. Et hic ipse alienigena non tardauit, sed cum omni celeritate defunctus est. Et testis est mihi dominus Christus, qui operatus est mecum hanc virtutem, quia neque ipse neque alius me contaminauit.

mulier *om.* 8; ad: per 6; ipsi essent uere filii eius. Exiens autem 8; mulier cito 8; tabernaculo perrexit 8; se ad principem 6; principem 7; exercitum 8; ipsa ibidem 6; ibi 8; teneretur 7. 8; Et *del.?* et uidens 8; quae a te 6. 8 (*und mit* qui) 5; qui 8; *zuerst* recta, *dann* relictas 7; naue 8; nauclerum 8; nauclerium 5. 6. 7. 8; sub omni 7; omni *om.* 6; tardauit postea cum o. cel. mori. Et 8; mihi *om.* 6; ihesus christus 6. Casinensis: Tunc praedicta mulier .. detineretur, ut uidit (*wohl richtig*) .. nauclerium et alienigena ipse .. dominus quia ..

Die II. Fassung berichtet, erst am nächsten Tage habe sie dem Feldherrn berichtet, daß sie eine Römerin und hier kriegsgefangen sei; da sie ihn erkennt, erzählt sie ihre Schicksale.

26 Quo audito Eustasius recognouit eam et conversus in gau-

dium visus est benedicere dominum deum propter praesentiam eius. Et dixit ad eam: Filii nostri a feris comesti sunt. At ipsa dixit: sicut et nobiscum ita et cum filiis nostris fecit dominus magnam virtutem. Nam et audiui et vidi duos iuvenes loquentes et agnovi, quia et tu pater eorum et ego sum mater ipsorum.

eam *om.* 5; gaudium *S.*: gaudio 5. 6. 7; conuersus gauisus est et benedicere deum cepit 8; et dicit *S.*; commesti 6. 8; et ipsa 6; et filiis 8: fecit deus 6; fecit dominus deus magnam misericordiam 8; Nam audiui *S.*; Audiui itaque et uidi 8; et vidi *om.* 6; loquentes *om.* 5, loquentes et ignorabant quod tu 6; cognoui eos et tu 8; eorum sis 6; sum *om.* *S.*: ego sim 6. Casinensis: gaudium benedixit dominum propter .. magnam *om.* .. virtutem suam. Nam .. eorum es et.

Die II. Fassung gibt hier ein Muster von verbreiteter Umarbeitung.

27 Quo dicto fecerunt eos venire in praesentiam, et referentes sibi ad invicem, quae illis contigerant, agnoverunt se et exultaverunt in magno gaudio pater et mater cum filiis suis. Et admirabatur omnis exercitus Romanorum pro ipsis virtutem et gratiam Christi. Deinde circumeuntes provincias barbarorum regressi sunt cum magno triumpho in patriam Romanorum et reduxerunt secum plures captivos et spolia multa.

Quo audito *S.*; praesentia 5. *S.*; ab invicem 5. 6; quod illi 8, contingerant 6, contigerat 5; cognouerunt *S.*; admirabantur 5. 7, mirabatur 8: pro ipsis et pro gloria Christi 8; barbarorum 5. 6. 8: romanorum 7. *S.*; patria 5. Casinensis: praesentia .. admiratus est .. romanorum de iis quae illis contigerant. Deinde .. prouincias regressi sunt Romam cum magno triumpho et gaudio reducentes ..

II. Fassung: von der 2. bis zur 6. Stunde erfüllt die Nachricht das ganze Heerlager und ein großes Dankfest wird gefeiert.

28 Sed dum regrederentur, mortuus est Traianus imperator. Et successit illi Adrianus paganissimus et factus est imperator et venit obviam Eustasio redeunti de proelio, eo quod fecisset victoriam triumphalem. Et congratulabatur ei ipse cum exercitu suo propter triumphum victoriae eius vel pro inventione uxoris et filiorum eius. Quo facto ingressus est imperator in templum idolorum et immolavit victimas diis suis. Eustasius vero non est ingressus in templum idolorum, sed neque uxor eius neque filii ipsius.

regrederentur 6. 7; regrederetur 5. 8. *S.*; est *om.* 7; trahianus *S.*; (Et successit *bis* est imperator) *fehlt in S.*; obuia 5; congratulabantur 8. *S.*; ipse *om.* 8; cum omni exerc. 5. 6. 8, omni *om.* 7. *S.*; pro triumpho, aus propter tr. corrigirt, 5; triumphalem uictoriam 8; et pro 6; vel pro inv. ux. et fi. eius *om.* 8; vel filiorum 5. 6; filiorumque 7, uxoris eius et filiorum suorum *S.*; est *und dann* et *om.* 8; in templo 5. 6; et victimas diis suis offerrebat *S.*; templo 5; aut filii 5. 6. Casinensis: successit illi in imperium Adrianus paganissimus qui venit .. (triumphalem) *om.* .. ei cum .. pro triumpho .. eius et pro .. eius. Post haec ingressus .. templum sed neque ..

Die II. Fassung nennt τὸν γὰρ τοῦ Ἀπολλωνίου.

29 Quo audito imperator indignatus ad Eustasium dixit: Quare

non introisti in templum ad offerendum libamina diis nostris? Et dixit Enstasius: Quia ego Christiannus sum et Christum regem caelestem adoro, qui me triumphare fecit. Nam et uxorem et filios meos de inter multa pericula liberavit.

indignatus est et dixit ad E. 8; introistis S; offerenda 7. 8; caelestem *om.* S; Nam uxorem meam et 8; de inter multa 5. 7, inter multa S, inter pericula multa 6, de multis periculis 8. Casinensis: offerenda .. fecit et uxorem .. de multis periculis ..

Die II. Fassung schildert genauer das Verfahren: ἐκέλευσεν διαδεχθῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ὡς παραγόνον παραστῆναι καὶ οὕτως ἐποιεῖτο τὴν ἑξέτασιν.

30 Tunc iratus imperator fecit enim cum uxore et filiis suis in arena recludi et leonem super eos dimitti. Quos videns leo territus capite inclinato recedebat ab eis. Et videns imperator tale miraculum amplius est indignatus et fecit bovem aereum igne succendi, ut recluderentur ad comburendum.

indignatus 7; imp. iratus 6; eum *om.* 8; arena 5. 7. leonem 6. *Cas.* (λέοντα II): leones 5. 7. 8. S; mitti S; quod ut vidit 8, territus est et cap. 6. 8; reclinato S; amplius indignatus f. 8; fecit eos boue aereo igne 7; succendi et iussit eos in eo recludi. Sed 8; recluderetur 6. 7. S; *die Worte* (ad combur. *bis* § 31 recluderetur) *fehlen in* 6. Casinensis: leonem ad eos devorandos dimitti .. ut in eo recl. ..

Die II. Fassung setzt am Ende zu: συνήρχετο δὲ πᾶν τὸ πλῆθος τῶν πιστῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων θαύσασθαι.

31 Sed priusquam in vase aereo igne succenso recluderetur, visus est orare dicens: Domine deus omnipotens, ad te clamamus, ut fiant corpora nostra per hunc ignem velut incensum in conspectu tuo et omnes, qui nostri memoriam fecerint, percipiant ubertatem in terris et consequantur de caelis tuae gratiae largitatem.

uas aereum 7; succenso 7; recluderentur ad comburendum visus est 8; visus est orare dicens 5. 8. S; et u. est Eustasius orare d. *beginnt wieder* 6; visus est autem beatus Eustasius orare dicens 7; fiat 7; hanc 5, pro hoc igne 8; uelud 5. 8; recipiant 7; caelestis tuae gratiae S; consequantur tuam gratiam largientem 8. Casinensis: recluderentur, oravit Eustasius dicens .. clamamus tuamque clementiam deprecamur ut .. ubertatem ..

Die II. Fassung weicht beträchtlich ab; aber obgleich sie kaum umfangreicher ist, tauchen doch einzelne Stücke der I. Fassung auf; so von § 31 ἡμεῖς τελειωθῶμεν διὰ τοῦ πυρός τούτου καὶ προστεχθῆναι τῷ πυρὶ τούτῳ ὁλοκαυτούμενοι. Δὸς κύριε χάριν καὶ τοῖς λευψάνοις ἡμῶν, ut omnis, qui memor nostri fuerit, σὺ μέρους ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν καὶ γῆς εὐθηνίαν.

32 Et qui in quacumque necessitate nostram intercessionem quaesierint sive in mare sive in terris sive in quolibet loco, ab omnibus periculis liberentur. Ubique ergo, domine, glorificantes te et invocantes per nos, defensionis tuae auxilia sentiant, et ubique, qui nostri memoriam fecerint, adiutorium et consolationem et liberationem, domine, in tua virtute accipiant. Adhuc et de pec-

catis suis remissionem et indulgentiam consequantur et post hanc vitam in paradiso collocentur et in caelesti gaudio sine fine feliciter gloriantur.

qui in quacunque 5, in quacumque 6. 8, quicumque in 7. S; necessitate sua nostram S; sua interc. nostram S; quaesierit 7. S, *om.* 5; sive in mare s. i. terris *om.* S; mari 6; modo loco 6; *nach* loco *hat eine spätere Hand ergänzt* habuerint 5. omni periculo 6: liberetur S; ergo *hat hier* 5. 7. 8: *om.* 6. S; domine *hat hier* 5. 6. 8: *om.* 7. S; te domine 7. S; te glor. et laudantes per 8; te pro nobis 6 (*om.* et invocantes); tuae def. 8: defensione tua auxiliuntur et S; auxilium 8; sentiant 6. 8: sentiantur 5. 7. S; et ubicumque nostra memoria fuerit S; et adiut. S; et liberationem et consolationem 5. 6. 8; in *om.* und tua domine 6; percipiant 8, accipient S; Ad hoc S; Adhuc domine petimus ut qui de p. s. rem. a te per nos quesierit, ind. 8; paradyso 7. S; conlocentur 5; ut in 5, *nur* in 6, et sine 6; uelociter glor. 6.

Von diesem ganzen Absatze ist keine Spur im Casinensis zu finden. Wohl aber sind Stücke desselben von dem verwendet worden, der die zweite Fassung ausgearbeitet hat. So: καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ καὶ ἐν ποταμῷ κινδυνεύοντες, ἐπικαλέωνται σε διὰ τοῦ ὀνόματος ἡμῶν, ῥυσθῶσιν ἐκ τῶν κινδύνων. τοὺς ἐν ἡμαρτίαις διὰ τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν προσπίπτοντάς σοι συγχώρησιν χάριται τῶν ἡμαρτιῶν καὶ πάντων τῶν μεμνημένων καὶ δοξαζόντων σε παντὶ βοήθης καὶ εὐεργετίας γενεῶ.

33 Et hoc nobis, domine, praestare digneris, ut in uno loco recondantur corpora nostra, ut qui viximus separati temporibus multis. Concede ergo nobis, ut in uno sepulchro adunati praevaliamus subvenire languentibus vel aegrotis et omnibus, qui in quacumque tribulatione fuerint constituti et nostri memoriam fecerint, ut ex hoc cognoscant, quia recepisti nos in gloriam regni tui. Quo dicto facta est vox de caelo dicens: In veritate, exaudita est oratio tua. et ita facio omnia, sicut postulasti, ut sciant omnes, quia dedi vobis coronam victoriae et palmam triumphalem in caelis.

domine *om.* 6. 7. S, recludantur 8; ut qui = quia, uiuimus 8: separati 7, separatim 5. 6. 8. S; ergo 7, *om.* 5. 6. 8. S; nobis domine ut 8; uno *om.* 5. 6; adunati in sepulchro (*ohne* uno) 5. 6. 8; adunatim 8; ualeamus 6; fuerant S; fuerint et hoc cognoscant *mit Lücke* 8; gloria 5. 8; de caelo *om.* 8; tua oratio 8; faciam 6. 8. S; omnia *om.* S; victoriae et palmam *om.* 8. Casinensis: nostra, ut qui .. multis amodo in uno .. cognoscant omnes quia .. in gloria .. (in veritate) *om.* .. est Eustasi oratio tua ..

34 Deinde missi sunt a paganis in vase aereo igne succenso et hymnum dicentes suscepti sunt ab angelis in caelum et de corpore recesserunt. Sed sicut nec capillus de capite eorum, ita nec ulla pars vestimentorum aut corporum ab igne combusta est, sed inlaesi de vase aereo educti sunt. Quod videns imperator cum ministris suis valde sunt admirati, quod neque vestimenta corporis neque capillos capitis nec ullam partem membrorum incendium

flammae contingere praesumpsit. Et erat dicens imperator: Hoc magicis artibus actum est, ut ab igne non cremarentur.

vas ereum igne succensum 8; igni 5. 6; ymnum 5. 8; sunt *om.* 5; in caelum *om.* 5. 6. 8; et *om.* 5. 6; sed sicut nec 5, sed *om.* 6, nec *om.* S; ut *om.* 7; Et sic quia nec 8; de capite: capitis 8, de capita 5; ita nec 5. 7. S, ita *om.* 6. 8; vestimenti S; haut 7; aut corporum *om.* 5; corpore 8; ab *om.* S; combusta sunt 7. 8. sed ille sic de uase ereo deducti 8; ducti S; Quos 5. 6; admirati sunt 6. 8; capilli 5. 7. 8; neque ulla 7. 8, nec ulla S; pars 7, parte 8; membrorum 6. S; incendia 5. 7. 8; praesumpsit 5. 6. 8. S: praesumpsisset 7; et 5. 7. 8, sed 6, Tunc S; erat dicens 5. 6, erat imp. dicens 7; dixit imp. S, sperabat imp. 8; maicis S; actum esse 8. Casinensis: vas aereum igne succensum. Et sic hymnum deo dicentes .. sed nec capillus .. eorum nec .. Quos .. incendia (flammae) *om.* contingere praesumpsissent. Et dicebat imperator: Vere hoc ..

35 Sed multitudo magna ex populo dixerunt: Vere magnus est deus Christianorum. Deinde superveniente nocte occulte de hoc loco a Christianis sublatis sunt et in uno loco sepulti sunt. Ubi pacis tempore quiescente persecutione basilica fabricata est.

magna *om.* 8; populis S; uoce magna dixerunt 8; uere quia 7; Dehinc 6, supervenientes 5. 7: nocte *nach* loco *und* (occulte) *om.* 8, sunt ablatis 8; et in u. l. sepulti sunt *om.* S; sepulti sunt in pace et in eorum venerabilia nomina ecclesiae est edificata 8; sepulti. Ubi parum temporis quiesc. 6; ubi post paruum paucum tempus requiscente S. Casinensis: de loco illo .. sepulti. Ubi ..

36 Quibus sacra devotione mense Madio die vicesima celebramus, ut de ipsorum intercessionibus et in hoc mundo et in perpetuo gaudeamus per Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

quorum festiuitatem sacra 6; In quibus sacrata 8: madio 5. 6, magio 7, iunio S, octobr. 8; uigesimo 6, octavo 8; celebremus 8; celebrautes sollempnitatem S; ut per ipsorum nomina uel intercessione in 8; et *vor* in hoc *om.* 8. S: perpetuo adiuuari ualeamus 6; per dominum nostrum ihesum christum S; gloria et potestas 5; cui est honor et potestas uirtus magnificentia magnitudo imperium in s. s. amen. S. Casinensis: Quorum natalicia s. dev. mensis Maii d. vicesima cel., ut ipsorum int. adiuti ad perpetua gaudia pervenire mereamur. per Ihesum Christum dom. n., cui est gloria et imperium in s. s. Amen.

Die gegen Schluß kurze II. Fassung nennt: ἐπιτελοῦντες τὴν μνήμην τῶν ἁγίων μαρτύρων τῇ εἰκάδι τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός.

Zu S. 259. Das Alfabetum de bonis sacerdotibus hat 1880 Dummler, Poetae I 79, aus 2 Hften, Paris 528 und St. Gallen 573, gedruckt. Es bestätigt meine Reimregel; so reimen richtig in Str. 13: excessibus, ieiunio, apostolus und in Str. 22: pangite, inbuite, silentii. So druckt Dummler ohne eine Note. Blume druckte 1899 (Analecta 33, 186) das Lied nur aus der St. Gallener Hft no 573. Da er nun in Str. 13 ieiuniis und in Str. 22 silentia ohne eine Note druckt, so könnte die Giltigkeit meiner Reimregel hier zweifelhaft erscheinen. Doch nach gütiger Mittheilung des Herrn Bibliothekars Dr. Fah hat die Hft in St. Gallen

wirklich 'ieiunio' und wirklich 'silentii'. Also hat Blume geirrt, wie auch Str. 7, wo die beiden Hften und Dümmler haben 'Gratis ut preceptor iussit'. seine Phantasie aber Blume verführte zu: 'Gr. ut redemptor iussit'.

Übersicht.

I Die griechischen (S. 227/9) und die lateinischen (S. 230) prosaischen Fassungen der Legende vom h. Placidus-Eustasius. Das gegenseitige Verhältnis dieser Texte und der älteste, ursprüngliche Text (S. 230—234); der Anfang der Legende in den 3 Fassungen (S. 234—235). Die Quelle und der Dichter des Rythmus (S. 238).

II A: der Text des Rythmus (S. 239/246).

B: der Zeilenbau des Rythmus (S. 246—253).

C: der Reim des Rythmus (S. 253—255)

und **der Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u):**
S. 255—269.

Beispiele außer Placidus: S. 256: 8. Synode von Toledo 653 und Ars Tibini c. 1400. S. 256 Fortunat I 16, II 6, II 1, Reimprosa. S. 258 Oberitalien Heimat des Placidus-Rythmus?

Beispiele aus den Poetae Latini aevi Carolini S. 258: I 48/50, 55, 625 (Pauli Diaconi) S. 259: I 79—82 (Alfabetum de bonis u. de malis sacerdotibus). S. 259: I 142/4 (de destructione Aquilegiae). S. 260: Iren und Angelsachsen (Aldhelm).

S. 261: aus Strecker's Rythmi aevi Merovingici et Carolini, 1914: no XII (mit zweisilbigem Reim). S. 262: no XV (zweisilbig). S. 263: no XXIII. S. 263: no XXVII und no LII. S. 264: no XL. S. 265: no XLII und no XLVII; no XLVIII (zweisilbig). S. 266: no LIII, no LVIII, no CV, no CXIII. S. 267: no CXVI und no CXLIX (Vita Eligii).

S. 267—269: Ursprung und Verbreitung dieser Reimfreiheit.

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende:
S. 269—286.

Das Krokodilspiel (Li'b et-Timsâh)
ein ägyptisches Schattenspiel
nach alten Handschriften und modernen Aufzeichnungen
herausgegeben und bearbeitet
von
Paul Kahle.

Vorgelegt von Herrn E. Littmann in der Sitzung am 5. Juni 1915.

Vorbemerkungen.

1. Das volkstümliche Schattentheater in Ägypten.

In seiner „Geschichte des Schattentheaters“¹⁾ hat Georg Jacob die Nachrichten aus der arabischen Literatur zusammengestellt, die bezeugen, daß zum mindesten seit den Zeiten des Sultan Saladin bis jedenfalls ins 16. Jahrhundert das Schattentheater in Ägypten zu hause war²⁾. Jacob hat da auch die ältesten Schattenspieltex-te, die aus Ägypten auf uns gekommen sind, eingehend besprochen³⁾. Es sind 3 Stücke, die der ägyptische Arzt Muḥammed Ibn Dānījāl († 1311) für den „Salon“ in Reimprosa verfaßte. Jacob hat später größere Proben aus diesen Stücken veröffentlicht, erklärt⁴⁾ und zum Teil übersetzt⁵⁾ und uns so einen Einblick ge-

1) = Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland“. Berlin 1907.

2) a. a. O. S. 32 f., 77 ff.; die Stellen sind von Jacob abgedruckt und übersetzt im Anhang zu Littmann, Arabische Schattenspiele, S. 76 f.

3) a. a. O. S. 34—76

4) Stücke aus Ibn Dānījāls Ṭaif al-ḥajāl. 1. Heft: Einleitung. Erlangen 1910. 2. Heft: Markttypen aus 'Agib wa-Ġarīb. Erlangen 1910. 3. Heft: Die Eröffnungsszene aus 'Agib wa-Ġarīb. Berlin 1912.

5) Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrh. [SBA 1910 10] München 1910; vgl. auch Der Islam I 178—182. IV 67—71.

winnen lassen in diese wichtigen einzigartigen Reste einer dramatischen Poesie des islamischen Mittelalters.

Sehr wesentlich unterscheidet sich von diesen von einem begabten Dichter geschaffenen Stücken das volkstümliche Schattenspiel, wie es heute in Ägypten bekannt ist und noch gelegentlich aufgeführt wird. In seiner heutigen Gestalt ist es freilich relativ jungen Datums. Das Schattenspiel war aus Ägypten geschwunden, und das, was heute vorgeführt wird, hat im wesentlichen als Neuschöpfung des Schattenspielers Ḥasan el-Ḳaššâš zu gelten¹⁾. Das gilt sowohl von den modernen Schattenspieltexten, für die die beiden von Curt Prüfer veröffentlichten Stücke als gutes Beispiel dienen können²⁾, als auch für die Schattenspielfiguren, die heute im Gebrauch sind³⁾. Indessen hat Ḥasan el-Ḳaššâš an ältere Überlieferungen angeknüpft. Es ist mir gelungen, ägyptische Schattenspielfiguren aufzufinden, die zum Teil wenigstens sicher aus der Zeit der Mamlukenherrschaft in Ägypten stammen⁴⁾, und es ist außer Zweifel, daß die modernen Schattenspielfiguren in Ägypten nicht ohne Einfluß der alten, zum Teil in gewissem Gegensatz zu ihnen, gebildet sind⁵⁾. Und daß bei den modernen Schattenspieltexten mindestens die poetischen Stücke zum guten Teil aus älterer Zeit stammen, läßt sich sicher nachweisen. Ḥasan el-Ḳaššâš weist selber in den von ihm den alten Gedichten angehängten Strophen darauf hin, daß er sie aus alten Hss. übernommen hat, und es ist mir gelungen, die Handschrift, die seine wichtigste Quelle für die alten Texte war, von seinem Sohne Derwîš el-Ḳaššâš zu erwerben. Ich habe diese Handschrift früher eingehend beschrieben⁶⁾ und beschränke mich hier auf wenige Angaben: Der Titel lautet: „Dies ist der Schattenspiel-Diḳân (Diḳân kedēs) von der Dichtung (kalâm) des Šeh Se'ûd und des Šeh 'Alî en-Naḥle

1) Vgl. meine *Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten* I S. 2 ff. und *Orientalisches Archiv* III S. 103 f.

2) Curt Prüfer, *Ein ägyptisches Schattenspiel*. Erlangen 1906; ders.: *Das Schiffspiel, ein Schattenspiel aus Kairo*, in den *Münchener Beiträgen zur Kenntnis des Orients* II 1906.

3) Proben dieser Figuren findet man abgebildet in Prüfers erstem oben zitierten Buche, auch im *Islam* II S. 161. 181.

4) Etwa 80 solcher alter Figuren habe ich im *Islam* I S. 264—299, II S. 143—195 veröffentlicht und besprochen. Für das Alter dieser Figuren bietet das sich auf einigen von ihnen findende Mamlukenwappen einen ziemlich sicheren Anhalt; vgl. meine Ausführungen im *Islam* II S. 189 ff.

5) Vgl. *Islam* II 188 ff.

6) *Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten* I S. 8 ff.

und von der Dichtung (kalâm) des Zunftmeisters¹⁾ und Leiters Dā'ūd el-'Aṭṭār“. Ein Zusatz besagt, daß Dā'ūd auch der Schreiber des Ms. sei. und jedenfalls hat Ḥasan el-Ḳaššāš ihn dafür gehalten. Das scheint mir aus dem 11. Bêt des unten unter No. I veröffentlichten Gedichtes hervorzugehen, wo es heißt: „Da euer Knecht Ḥasan Ḳaššāš die Kunst des Schattenspiels liebte, pflegte er umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter bei der Wahrheit Gottes, die Originalhandschrift (aṣl) des Manāqī²⁾ über die Künste, bis mein eigener Name berühmt wurde und Ansehen gewann“. „Die Blätter“ (el-aurāk) ist eine gute Bezeichnung dieser jetzt aus ca. 240 losen Blättern bestehenden und viele Lücken aufweisenden Handschrift, und wie Ḥasan im einzelnen diese Hs. benutzt hat, werden die unten unter No. I und V veröffentlichten Gedichte zeigen.

Da diese Hs., die ich im folgenden mit A bezeichnen will, im Jahre 1118/9 H = 1707/8 D geschrieben ist, ist nunmehr festgestellt, daß Dā'ūd el-Manāqī in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt haben muß. 'Alī en-Nahle ist sein Lehrmeister gewesen. Dā'ūd sagt selber im 9. Dôr des unten veröffentlichten Gedichtes VI, er sei durch den Šeḥ Nahla mit dem Šedd versehen worden. Der dritte in der Hs. genannte Dichter, es-Se'ūd, hat, wie es scheint, vor 'Alī en-Nahle gelebt: vielleicht hat Ḥasan el-Ḳaššāš in ihm den Begründer einer neuen Dichtungsart im Schattenspiel gesehen, vgl. das 10. Bêt des Gedichtes I. Wir haben also in Hs. A eine Sammlung von Schattenspielgedichten dreier³⁾ Schattenspieler des 17. Jahrhunderts, die von dem jüngsten der drei selber niedergeschrieben ist. Wahrscheinlich hat nach Dā'ūd el-Manāqī das Schattenspiel in Egypten bald aufgehört⁴⁾. Aber Schattenspielgedichte in der Art derer, die in der Hs. sich finden, sind weiter verfaßt worden, und von solchen mögen manche dem Ḥasan el-Ḳaššāš auch zu Gebote gestanden haben.

Im Jahre 1909 gelang es mir in Menzale bei meiner Suche nach alten Schattenspielfiguren ein Bündel von Fragmenten weiterer Schattenspielhandschriften zu erwerben⁵⁾, die der Hs. A sehr nahe

1) Vgl. zu dieser Übersetzung von el-'Ahrāf M. Hartmann in Deutsche Lit.-Ztg. 1912 No. 34 Sp. 2141 und Or. Archiv III S. 104 Anm. 1.

2) al-Manāqī oder al-Manāqūtī ist der Beiname des aus al-Manāqūt (etwa 12 km südlich von Kairo) stammenden Dā'ūd.

3) Es kommen gelegentlich auch Gedichte anderer Schattenspieler in der Hs. vor: die werden voraussichtlich aus derselben Zeit stammen.

4) Vgl. Islam II S. 185 f.

5) Vgl. Islam II 183

stehn, und z. T. eine sehr wertvolle Ergänzung für sie sind. Im wesentlichen handelt es sich hier um zwei Handschriften. Zu der einen, die ich B nennen will, gehören 128 Blätter, je 13–14 cm hoch 9 cm breit, mit etwa 11 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten des Dā'ūd el-Manānī und ist, wie die Schrift zeigt, wohl von dem Schreiber der Hs. A, also von dem Verfasser selber geschrieben. Sie enthält viele Gedichte, die auch in A stehn, und bietet bei der Ausfüllung von Lücken oder undeutlich gewordenen Stellen sehr wertvolle Hilfe. Sie ist auch sehr sorgfältig geschrieben, doch fehlen die Vocalzeichen Hamza, Tešdid usw., die bei A ziemlich regelmäßig stehn, hier fast vollständig. Einige Abweichungen finden sich zwischen A und B: Sie scheinen mir darauf hinzudeuten, daß Dā'ūd seine Gedichte aus dem Kopfe niedergeschrieben hat. Zu der zweiten, die ich C nennen will, gehören etwa 25 Blätter, je 15 cm hoch, 10½ cm breit, mit 18–23 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten eines gewissen 'Alī en-Naggār. Über die Zeit, in der er lebte, ist mir nichts bekannt. Aber die Hs. macht ganz den Eindruck, daß sie ungefähr aus derselben Zeit stammt wie A und B: sie bietet interessante Parallelgedichte zu den in A und B enthaltenen, und ich glaube kaum, daß sie in wesentlich anderer Zeit als die Gedichte in A und B entstanden sein werden.

Aus diesen Handschriften-Fragmenten kann man ein ungefähres Bild vom ägyptischen Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewinnen. Die einzelnen Dichter, deren Namen wir aus den Hss. kennen lernen, sind nicht die Verfasser dieses oder jenes Schattenspiels, — so wie es etwa Muḥammed Ibn Dānījāl war —, vielmehr stehen eine Anzahl von Schattenspielen in ihrem Verlaufe durchaus als gegeben im voraus fest, und die Dichter beschränken sich darauf, einzelne Szenen solcher Schattenspiele in ihrem fest bestimmten Inhalt mit möglichst vielen Feinheiten poetisch darzustellen. Und zwar werden dieselben Szenen von den verschiedenen Dichtern bearbeitet, so daß wir oft für dieselbe Szene drei und mehr Parallelgedichte von verschiedenen Dichtern haben. Die Hs. A, die die Dichtungen verschiedener Schattenspieler enthält, ist so angeordnet, daß sie von jeder Szene die Bearbeitungen der verschiedenen Dichter nacheinander hringt. So konnte der, welcher diese Hs. besaß, bei jeder Szene die Bearbeitung wählen, die ihm am besten und wirksamsten erschien, wohl auch gelegentlich dieselbe Szene in verschiedener Bearbeitung wiederholen.

Die oben beschriebenen Hss. enthalten im wesentlichen lediglich

eine Anzahl solcher poetisch ausgestalteter Szenen. Und ebenso ist es mit den Aufzeichnungen moderner Stücke. Auch hier bestehen die Schattenspielhandschriften nur aus solchen Gedichten. Aber schon ein Blick etwa in das von Prüfer veröffentlichte „Klosterspiel“, „Li'b ed-Dêr“, auch ‚Alam ya-Ta'adîr‘ genannt, zeigt, daß neben diesen poetischen Stücken auch die volkstümliche Prosa einen breiten Raum einnimmt. Doch die wird nicht aufgezeichnet. Der Lehrling, der bei dem Meister eintritt, lernt das durch Übung auswendig. Es kommt ja bei dieser „volkstümlichen Rede“ (kalâm beledî) weniger auf die wörtlich genaue Wiedergabe, als auf geschickte und sichere Beherrschung des Stoffes im allgemeinen an, und eine gewisse Originalität wird hier — innerhalb der durch die Tradition gezogenen Grenzen — geschätzt. Wie sicher sich trotzdem bei dem einzelnen Schattenspieler ein fester Wortlaut für diesen kalâm beledî festsetzt, habe ich im Sommer 1914 in Kairo deutlich erfahren. Ich fand in dem Matratzenarbeiter (muneggid) 'Alî Muḥammed einen Schüler des Ḥasan el-Ḳaššâs, der über das Schattenspiel seines Meisters gut Bescheid wußte, und ließ mir von ihm 10 oder 12 Stücke¹⁾ diktieren. Er wußte sie so sicher auswendig, daß er, wenn ich ihn etwas wiederholen ließ, fast immer wörtlich dieselben Ausdrücke brauchte wie zuvor. Er konnte weder lesen noch schreiben, und hat in den letzten Jahren nicht oft bei Schattenspielvorführungen mitgewirkt. Die Texte sind ihm also Jahre hindurch in sicherer Erinnerung geblieben. Auch die Gedichte wußte er auswendig: aber was er da vorbrachte, war meist in Strophenbau und Versmaß nicht ganz in Ordnung. Er hatte persönlich auch kein sicheres Empfinden dafür — wie dieses überhaupt nicht sehr weit verbreitet heute im Kairoer Volk ist. Und doch kommt es bei diesen Gedichten darauf an, daß sie in Versmaß und Strophenbau exakt sind. Die Schattenspieler haben zumeist auch für die Unvollkommenheit der von ihnen zitierten Gedichte eine deutliche Empfindung und verweisen selber darauf, daß man da nur sicher Bescheid wissen könne, wenn man die Gedichte aufgezeichnet vor sich habe.

Ganz ähnlich wird es bei dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewesen sein, und so ist es zu erklären, daß wir es nur aus Sammlungen solcher Gedichte kennen. Indessen ist in Hs. A ein kleines Stück in volkstümlicher Prosa (kalâm beledî) erhalten. In dem Stücke, das man als „Leuchtturmspiel“ (Li'b el-Manâr) oder

1) Meine Aufzeichnungen sind noch in Kairo, und ich erinnere mich an die Zahl nicht genau.

als „Krieg gegen die Barbaren“ (Ḥarb el-‘Agam) bezeichnet — es handelt vom Überfall der Christen auf Alexandria und spielt an dem berühmten Pharos von Alexandria —, kommt eine Szene vor, die Verhandlungen zwischen Christen und Muslimen enthält. Riḥim, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels¹⁾, muß hierbei als Dolmetsch die kauderwälschen Worte der Christen ins Arabische übersetzen.

Da es sich hier um eine Reihe von Wortspielen handelt, deren Pointen man leicht vergessen konnte, so hat man hier ausnahmsweise eine Prosaszene niedergeschrieben. Darin möchte ich einen urkundlichen Beweis dafür sehen, daß auch das Schattenspiel des 17. Jahrhunderts solche Ausführungen in Prosa gehabt hat; von den Gedichten sind uns in den Hss. umfangreiche Reste erhalten, von den Ausführungen in Prosa fast gar nichts, und doch ist allein nach den Gedichten der Verlauf des Stückes oft nur schwer zu rekonstruieren.

Man wird sich da mit dem modernen Schattenspiel des Ḥasan el-Ḳaššāš helfen müssen. Er war ein gescheuter Mann, der sicher oft instinktiv das Richtige traf; auch mag er über Verbindungen verfügt haben, die wir einstweilen nicht kennen. Daß er freilich bei seiner Neubelebung des Schattenspiels, für die er die alten Gedichte verwandte, diesen immer gerecht geworden ist, kann man nicht behaupten. Die alten Gedichte nehmen sich in ihrer Umgebung oft sehr seltsam aus, und wollen zu ihr nicht recht passen. Übrigens stimmen auch die Gedichte nicht immer ganz unter sich, — das erklärt sich ja aus der Tatsache, daß sie von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammen. Auf alle Fälle wird aber das moderne Schattenspiel des Ḥasan el-Ḳaššāš — das auch an und für sich nicht ohne Interesse ist — für das des 17. Jahrhunderts manchen wertvollen Anhaltspunkt geben können. Immerhin halte ich es für richtig, bei der Veröffentlichung so vorzugehen, daß man zunächst die Gedichte für sich herausgibt, unter Berücksichtigung von Änderungen und Zusätzen, die Ḥasan el-Ḳaššāš an denen, die ihm bekannt waren, vorgenommen hat. Darauf hat das moderne Stück zu folgen, nach dem Diktat von Schülern des Ḥasan el-Ḳaššāš. In dieses kann man dann die Gedichte an den in Betracht kommenden Stellen einfügen. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Arbeitsweise des Ḥasan el-Ḳaššāš im einzelnen zu verfolgen. Ihre Erkenntnis ist für die Beurteilung der modernen Schattenspiele natürlich von wesentlicher Bedeutung.

1) Vgl. über ihn Prüfer, ein ägyptisches Schattenspiel S. XVI.

Wird es so möglich sein, das Verhältnis des Schattenspiels des 17. Jahrhunderts zu dem modernen klar zu erkennen, so ist es schwieriger, es nach rückwärts zu verfolgen. Wenn ich die oben bereits angeführte Bemerkung des Ḥasan el-Kaššāš richtig verstehe, so ist Seʿūd der Anfänger einer neuen Art des Schattenspiels. Wenn die Bemerkung etwas wert ist, so bedeutet sie vielleicht soviel, daß Seʿūd der erste war, der diese Art von Schattenspielgedichten aufgebracht hat¹⁾. Indessen wäre mit der Notiz nur dann etwas anzufangen, wenn sie uns aus älterer Zeit bezeugt wäre. Dann würde man vielleicht annehmen können, daß der Schattenspieler Seʿūd, der im Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt haben mag, das moderne arabische Strophengedicht in das Schattenspiel eingeführt hat. Eine derartige Annahme ist aber durch die vielen unsicheren Voraussetzungen einstweilen wenig zuverlässig. Die Schattenspiele selber sind auf alle Fälle älter. Der Stoff der Stücke muß offenbar doch lange bekannt und weit verbreitet gewesen sein, bis man dazu kam, einzelne Szenen poetisch zu bearbeiten in Gedichten, deren Form und Inhalt durch die Tradition streng geregelt sind. Wenn ferner das Liʿb el-Manār beim Leuchtturm von Alexandria spielt, so muß es doch in seinen Anfängen in die Zeit zurückgehn, da dies Weltwunder noch vorhanden, oder wenigstens in der lebendigen Erinnerung der Leute war. Bekanntlich ist der Pharos von Alexandria im 14. Jahrhundert in völligen Verfall geraten²⁾. Und wenn dasselbe Stück von einem Überfall der Christen auf Alexandria handelt, so ist m. E. das letzte Ereignis, das dafür in Betracht kommen kann, der abenteuerliche Zug Peters I., des Königs von Cypern; von ihm wurde Alexandria am 10. Okt. 1365 erstürmt und der Plünderung preisgegeben³⁾. Dieser Angriff nahm bald eine für die Egypter sehr günstige Wendung. Vielleicht bald danach hat man dies Ereignis im volkstümlichen Schattenspiel behandelt; das geschah ja auch sonst in Egypten. Bekanntlich hat ein egyptischer Schattenspieler dem Osmanen-Sultan Selīm I. in dem Palast auf der Insel Rôda im Jahre 1517 die kurz vorher erfolgte Erhängung

1) Wahrscheinlich aber sind die Worte im 10. Bêt des I. Gedichts überhaupt anders zu verstehn, vgl. S. 313. Dann wurden die hier daran geknüpften Folgen ohnehin fortfallen.

2) Vgl. H. Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident*. Leipzig und Berlin 1909, S. 63.

3) Vgl. W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*. Stuttgart 1879, Bd. II, S. 55 ff. Herzsohn, Paul, *Der Überfall Alexandriens durch Peter I., König von Jerusalem und Cypern*. Inaug.-Diss. Bonn 1886.

des letzten Mamlukensultans Ṭūmān-beg im Schattenspiel vorgeführt¹⁾. Das eine und das andere derartige Schattenspiel hat — so muß man annehmen — eine längere Dauer gehabt, ist immer wieder aufgeführt und weiter ausgestaltet worden, und hat sich bis in die neueste Zeit erhalten²⁾. Vor allem muß man bei dem beliebtesten aller ägyptischen Schattenspiele, dem Li'b ed-Dēr oder 'Alam ḡa-Ta'ādīr annehmen, daß es eine ziemlich lange Geschichte gehabt hat. Es ist so umfangreich geworden, daß es einen ganzen Monat hindurch in Fortsetzungen, Abend für Abend, gespielt werden kann³⁾. Allgemein ist in Kairo die Überzeugung verbreitet, daß die Grundlage des Stückes historisch ist: ein muhammedanischer Gelehrter verliebt sich in die Tochter eines koptischen Priesters, und heiratet sie, nachdem sie den Islām angenommen hat. Daß diese Geschichte im Schattenspiel einen derartigen Umfang angenommen hat, ist doch wohl nur so zu erklären, daß dieser Stoff jahrhundertlang dem Publikum vorgeführt und durch neue Szenen erweitert wurde. Diese Stofffülle war schon im 17. Jahrhundert vorhanden. Meine Hs. A enthält trotz ihres fragmentarischen Zustandes heute noch auf nicht weniger als 125 Blättern Gedichte zu diesem Stücke. Wenn man weiter bedenkt, daß die im volkstümlichen Schattentheater sehr beliebte Figur des Rihim, oder, wie er in den Stücken selbst meist genannt wird, Abu-l-ḡiṭāṭ⁴⁾ = Katzenvater, sich bereits in Muḡammed Ibn Dānījāl's Stücken findet, und zwar so, daß sie von ihm da schwerlich erfunden ist⁵⁾, so wird man das am einfachsten so erklären, daß Ibn Dānījāl die Figur dem damals bereits vorhandenen volkstümlichen Schattentheater entnommen hat.

Ganz gewiß ist von diesen vielen volkstümlichen Stücken nur ein verschwindend kleiner Bruchteil auf uns gekommen; die große Masse der Schattenspielstücke ist wohl nie aufgezeichnet worden, und ist mit dem Augenblick, da sie nicht mehr aufgeführt wurde, der Vergessenheit anheimgefallen. Was gerettet ist, ist eben dadurch gerettet, daß in Strophengedichten verfaßte Szenen einzelner

1) Vgl. Jacoh, Geschichte des Schattentheaters S. 78.

2) Vom Li'b el-Manār hat man freilich heute nur noch sehr unklare Vorstellungen. Immerhin hat sich der damals gebrauchte Name „ḡorāb“ = Rabe für die schwarz angestrichenen Schiffe erhalten. Ebenso ist eine Szene dem Bau von Kriegsschiffen gewidmet.

3) Was Prüfer von ihm veröffentlicht hat, gibt nicht entfernt einen Begriff von dem ungeheuren Umfang dieses Stückes.

4) Sprich Abu-l-'ŷṭāṭ.

5) Vgl. G. Jacoh, Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert, S. 6.

Stücke aufgezeichnet wurden. Die erhaltenen Gedichte gehören zu den schon genannten Stücken Li'b ed-Dêr oder 'Alam ya-Ta'adîr, el-Manâr oder Harb el-'Agam, ferner zu Abû Ga'far oder Kûr ya-Kîbs, zum Li'b et-Timsâh, dem „Krokodilspiel“ und zu 'Agâ'ib el-Bahr oder el-Ġarrâf; dazu kommen noch ein paar Reste von andern Stücken. Es ist begreiflich, daß nach diesen wenigen Stücken nicht alle noch erhaltenen alten Schattenspielfiguren erklärt werden können¹⁾. Sie sind in ihrer Gesamtheit Zeugen aus den Zeiten, in denen das Schattenspiel in Blüte stand; von der Bedeutung, die das Schattentheater damals hatte, von der hohen Schätzung, die es genoß, legt die feine künstlerische Arbeit der Figuren noch ein deutliches Zeugnis ab.

Aber auch die noch erhaltenen Reste sind wichtig und bieten wertvolle Beiträge zur Kulturgeschichte und Sprache des Landes, in dem sie entstanden. Ich will im folgenden nach den oben angegebenen Gesichtspunkten das gesamte Material, das ich mir für das „Krokodilspiel“ gesammelt habe, veröffentlichen, und hoffe später auch zur Bearbeitung der anderen Stücke zu kommen.

2. Das Li'b et-Timsâh.

Meine erste Aufzeichnung des „Krokodilspiels“ stammt aus dem Jahre 1906. Ich ließ das Stück durch den unter dem Namen al-Ĥâfîz al-'Abbâsî in Kairo wohlbekannten Schauspieler meinem damaligen Gewährsmann für volkstümliches Arabisch diktieren. Dieser ist ebenfalls Schauspieler und nennt sich Said Aĥmed Abun-Naṣr²⁾. Nach seinem Diktat habe ich das Stück transskribiert.

Die eingeflochtenen Gedichte waren beiden nur unvollkommen im Gedächtnis, und so besorgte mir Said Aĥmed etwas später eine Abschrift dieser Schattenspielgedichte von einem Schüler des Ḥasan al-Kaššâṣ (Ms. E), und nach seinem Diktat transkribierte ich diese Gedichte. Von den unten veröffentlichten Gedichten waren in dieser Abschrift vorhanden No. V, XI und XII. Später kam ich in den Besitz einer modernen, sehr flüchtig geschriebenen Schattenspielhandschrift (= D), die die Gedichte zum Li'b et-Timsâh und zu el-Ġarrâf enthält, zu Timsâh dieselben wie Ms. E. Von dem Eingangsgedicht (No. I), das Ḥasan al-Kaššâṣ seinem Stück vorgesetzt hatte, enthielten beide Handschriften nichts. Ich war hin-

1) Vgl. Der Islam I 264—299, II 142—195.

2) Seine Visitenkarte lautet: سید احمد ابو النصر مثل هنری بالاجونق العربية; er bezeichnet darin also seinen Beruf als „komischer Darsteller in den arabischen Schauspielertruppen“. — Said ist eine Mischform für Saijid oder Sid; sie soll vielleicht dem Ungebildeten als Naḥawî-Form gelten (Littmann).

sichtlich dieses zunächst ganz auf das angewiesen, was mir zuerst diktiert worden war.

Der Verlauf des modernen Spiels ist folgendermaßen:

Wie in jedem auf Hasan el-Kaššâš zurückgehenden Schattenspiel tritt zuerst der Muḳeddim auf, ein Mann, der das Einleitungsgedicht spricht, und die erste Szene mitspielt, dann aber verschwindet, um während des Stückes nicht wieder zu erscheinen¹⁾. Bei ihm findet sich ein Fellâḥ ein, der den seltsamen Namen Zibrikâš²⁾ führt. Er beginnt — wie jede im Schattenspiel auftretende Figur — mit einem Lobpreis Gottes, dann folgt eine längere mit allerhand Scherzen gewürzte Unterhaltung der beiden; Zibrikâš will Fische fangen, der Muḳeddim führt ihn zum Nil. Z. versucht, die Angel auszuwerfen, aber er hat Pech: ein großer Fisch zieht so stark, daß Z. ins Wasser fällt und beinahe ertrinkt. Z. ist entmutigt, der Muḳeddim meint, der Fischfang muß gelernt werden. Er werde ihm einen Meister besorgen. Auf seinen Ruf erscheint el-Ḥâgg Manšûr, der Šêḥ el-Ma'âš ist, d. h. Führer eines Bootes, das den Verkehr zwischen den beiden Nilufern in Oberegypten vermittelt. Der ist gelernter Fischermeister. Die Verhandlungen zwischen ihm und Zibrikâš sind der Gegenstand des ersten Gedichts der Hss. D und E (unten No. V). Zibrikâš klagt dem Šêḥ sein Leid. Der tadelt ihn, daß er ein Handwerk habe ausüben wollen, das er nicht vorher ordentlich bei einem Meister gelernt hat. Er sei unter gewissen Bedingungen wohl bereit ihn in die Lehre zu nehmen. Auf Zibrikâš's Bitte führt er die Bedingungen an. Wir erhalten dabei einen höchst interessanten Einblick in das mittelalterliche islamische Zunftwesen³⁾. Zibrikâš erklärt sich mit allem einverstanden. In Strophe 9 des Gedichtes wird ein Lied (Bulêlik) angekündigt: es folgt aber nicht. Man muß nun annehmen, daß Zibrikâš Unterricht erhält. Dann wirft er, von den guten Wünschen des Šêḥ geleitet, aufs neue die Angel aus.

Diesmal kommt ein Krokodil aus dem Nil heraus, und verschlingt den Zibrikâš. Nur sein Kopf ragt noch aus dem Rachen des Tieres hervor⁴⁾.

1) Vgl. die Charakteristik des Mannes bei Prüfer, a. a. O. S. XV.

2) Vgl. zum Namen die Bemerkung auf S. 314 Anm.

3) Eine erste grundlegende Abhandlung darüber hat Hermann Thorning geliefert in seinem Werke: Beiträge zum islamischen Vereinswesen auf Grund von Baṣṭ Madad et-Tauffiq. [= Türkische Bibliothek, herausg. von Georg Jacob und Rudolf Tschudi, 16. Band.] Berlin 1913.

4) Vgl. die merkwürdige Parallele in Dostojewskis Humoreske „Das Krokodil“ [F. M. Dostojewski, Sämtliche Werke. Herausg. . . von Moeller van den Bruck. II. Abt. XVII. Bd. München u. Leipzig, R. Piper & Co., 1902, S. 323 ff.].

Riḥim (= Abu-l-ḳiṭat)¹⁾, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels, tritt auf. Die Verhandlungen zwischen Zibriḳāš und Riḥim bilden den Gegenstand des 2. und 3. Gedichtes der Hss. D und E (unten No. XI und XII). Zibriḳāš klagt sein Leid und bittet um Hilfe. Riḥim meint, wenn er mit Gold oder Silber losgekauft werden könnte, so wollte er es gewiß tun. Aber mit dem Krokodil anzufangen sei gefährlich. Er solle nur auf Gott vertrauen. Bald sei er ja erlöst.

Auf Riḥims Ruf eilt die Frau des Zibriḳāš mit ihrem Sohne herbei. Sie werden bald von dem inzwischen auftretenden Šēḥ el-Maʿāš fortgejagt. Er fragt einen vorübergehenden Berberiner (Nubier), ob er es sich wohl getraue, und wieviel er event. beanspruche, um den Fellachen aus dem Rachen des Krokodils zu befreien. Dem Araber gilt der Berberiner als beschränkt. Das kommt bei den Verhandlungen zum Ausdruck. Inzwischen tritt ein Magrebiner auf, und der Šēḥ el-Maʿāš beginnt auch mit ihm Verhandlungen. Durch ein vom Šēḥ el-Maʿāš hervorgerufenes Mißverständnis gerät der Berberiner mit dem Magrebiner in Streit. Jeder ruft einen Landsmann herbei, und es kommt beinahe zu einer Prügelei zwischen den Gruppen, als die Magrebiner schließlich erklären, sie wollten die Sache den Berberinern überlassen, und fortgehn. Nun machen sich die Berberiner ans Werk. Damit das Krokodil sie nicht versteht, verabreden sie eine Geheimsprache (sîm). Aber sie fangen die Sache so ungeschickt an, daß das Krokodil zuschnappt und auch noch einen Berberiner verschlingt. Nun werden die Magrebiner zurückgerufen. Die Magrebiner stehn in Egypten und Palästina in dem Ruf, gute Beschwörer zu sein. Diesen Ruf bewähren sie auch hier. Durch eine lange scherzhafte Beschwörungsformel und Weihrauch schläfern sie das Krokodil fest ein, und ziehn nun mit Leichtigkeit beide Männer aus seinem Rachen heraus. Zum Beweis für die Wirksamkeit der Beschwörung nehmen sie schließlich das noch immer schlafende Krokodil auf ihre Köpfe und ziehn mit ihm von der Bühne ab.

Ich habe mehrfach Gelegenheit gehabt, diese erste Niederschrift mit andern Schattenspielern aus Kairo durchzusprechen, gelegentlich konnte ich dabei kleine Verbesserungen anbringen; verschiedenartige Darstellung veranlaßte mich, gegen Schluß eine kurze Stelle in doppelter Fassung zu geben: jede bietet einige

1) Vgl. oben S. 295. Prüfer, a. a. O. S. XVI f.

Vorzüge. Im allgemeinen habe ich die Überzeugung gewonnen, daß das Stück so, wie ich es veröffentliche, ziemlich gut der Art entspricht, in der es in Kairo aufgeführt wird. Die durch Ḥasan el-Ḳaššāš geschaffene Tradition ist ziemlich fest, kleine Abweichungen wird aber jede Aufführung bringen. Das bringt die von mir oben charakterisierte Art dieser Aufführungen mit sich.

Wichtiges und von Ḥasan el-Ḳaššāš zum großen Teil nicht verwertetes Material bieten die oben beschriebenen alten 3 Schattenspielhandschriften A, B und C.

In A sind es zunächst 3 Blätter, die Gedichte zum Krokodilspiel enthalten. Den Hauptinhalt dieser Blätter bildet die Vorlage zu dem von Ḥasan el-Ḳaššāš verwerteten Gedicht des Dā'ūd el-Manāḡī (No. V). Es ist hier vollständig bis auf die beiden letzten Verse der letzten Strophe erhalten. Außerdem aber befindet sich in den Blättern davor der Rest eines Parallelgedichtes dazu (die letzten 3 1/2 Strophen) verfaßt von 'Alī en-Naḥle (No. III) und das von demselben verfaßte dazu gehörige Bellīḳ (No. IV). Ein viertes Blatt der Hs. enthält die Vorlage für das von Ḥasan el-Ḳaššāš dem Stücke vorgesetzte Einleitungsgedicht (No. I), in der Hs. als „Burhāna“ bezeichnet und hier — nach der Überschrift — zu dem Stücke 'Alam ḡa-Ta'ādīr gehörig. Auf dem Blatte ist das Maṭla' und 6 1/2 Strophen erhalten. Ḥasan el-Ḳaššāš hat es zu Ende gedichtet.

In B enthalten 6 Blätter Gedichte zum Krokodilspiel; davon gehören 1—5 zusammen, zwischen 5 und 6 fehlen offenbar mehrere Blätter. Da in dieser Hs. nur Gedichte des Dā'ūd el-Manāḡī enthalten sind, so ist sie für den Fortschritt der Handlung wichtig. Den Hauptteil bildet auch hier das große von Ḥasan el-Ḳaššāš benutzte Gedicht No. V (fol. 1 b—4 b). Wir haben also hier die zweite Originalniederschrift dieses Gedichtes, und, was besonders wichtig ist, der Schluß ist hier vollständig erhalten. Auf dies Gedicht folgt das in dem Gedichte bereits angekündigte Bellīḳ (fol. 4 b—5 b) = No. VI. Von dem sich dann anschließenden „Ḳiṭ'a fi-t-tunîsī“ [so!] ist leider nur die erste Strophe erhalten, aus der inhaltlich nichts zu entnehmen ist (= No. IX).

Den Anfang dieser Blätter bildet der Schluß eines Bellīḳ, das offenbar eine viel frühere Situation als das große Gedicht (No. V) voraussetzt und aus dem für die Handlung des Stückes wahrscheinlich wichtige Schlüsse gezogen werden können (No. II). Leider ist nur sehr wenig von dem Stücke erhalten.

fol. 6 bietet den Anfang eines Gedichtes, das bereits Zibriḳāš im Rachen des Krokodils voraussetzt (= No. X), das also eine

Parallele darstellt zu den von Ḥasan el-Ḳaššāš verwendeten Gedichten No. XI und XII.

Ms. C enthält nur ein Blatt, das hierher gehört. Da die in ihr stehenden Gedichte aber von einem andern Dichter (ʿAlī en-Naggār) stammen, so sind sie eine sehr erwünschte Ergänzung zu dem sonst bekannten. Das Blatt enthält zunächst den Schluß ($4\frac{2}{5}$ Dôr) eines Parallelgedichts zu No. V: die Verhandlung zwischen Zibrikāš mit dem Šeh el-Maʿāš, mit wertvoller Anspielung auf die mittelalterlichen Zunftgebräuche (= No. VII); daran schließt sich der Anfang des dazu gehörigen Bellik (4 Dôr) = No. VIII.

Ich gebe die Gedichte aus den verschiedenen Hss. in der Reihenfolge, die sie im Verlauf des Stückes einnehmen. Die „Parallelgedichte“, Ausführungen derselben Szene durch verschiedene Dichter, folgen aufeinander, nur wird natürlich das Bellik nicht von dem Gedichte getrennt, zu dem es gehört.

Über die Form und die Anlage dieser Gedichte kann ich ausführlicher handeln erst bei späterer Gelegenheit, wenn mehr Material vorgelegt sein wird. Hier mögen nur einige einleitende Bemerkungen folgen.

Eine Schattenspielszene wird gewöhnlich in zwei Gedichten behandelt, von denen das erste längere rezitiert, das zweite im ersten meist angekündigt, den Inhalt des ersten kurz wiederholend gesungen wird. Diese Gedichte sind Strophengedichte¹⁾; es kommen, zumal in der umfangreichen Hs. A, Beispiele für alle 7 Arten dieser Gedichte²⁾ vor. Am häufigsten ist das Zagal, und da alle unten veröffentlichten Gedichte (mit Ausnahme des kurzen Gedichtanfangs von No. IX) zu dieser Dichtungsart gehören, so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen darüber.

Das Zagal steht dem Muḡaššah nahe: Nach Ibn Sanā el-Mulk, der nach Ibn Ḥaldûns Urteil der beste Muḡaššah-Dichter des Ostens war³⁾, ist das Muḡaššah in grammatisch korrekter Sprache, mit Iʿrāb, verfaßt, nur die Ḥārge, der — oder die — letzten den Gesamtreim aufweisenden Verse jeder Strophe sind im Lahṇ, in vul-

1) Die Strophe ist *bêt*, wenn das Gedicht einen Monolog darstellt, *dôr*, wenn es sich um einen Dialog handelt, bei dem jeder Spieler eine Strophe abwechselnd zu rezitieren bzw. zu singen hat.

2) Vgl. H. Gies, *الغنون السبعة*, Ein Beitrag zur Kenntnis sieben neuerer arabischer Versarten. Inaug.-Diss. Leipzig 1879.

3) Vgl. Martin Hartmann, Das arabische Strophengedicht. I. Das Muḡaššah (= Semitistische Studien, herausg. von Carl Bezold, Heft 13/14), Weimar 1897, S. 47 f.

gärer Sprache abgefaßt. Nach Ibn Haldûns Ansicht ist das ganz in Lahn abgefaßte Zagal eine volkstümliche Kopie des Muḡaššah¹⁾. Ob die Ansicht richtig ist, oder ob nicht vielleicht das Zagal das ursprüngliche, und das Muḡaššah eine gelehrte Nachahmung des Zagal ist, das läßt sich heute schwerlich entscheiden²⁾. Aber die nahe Verwandtschaft beider Dichtungsarten in der äußeren Form bringt es mit sich, daß die Versmaße, die M. Hartmann aus den verschiedenen von ihm untersuchten Muḡaššah-Gedichten zusammengestellt hat, auch bei den Zagals Verwendung finden; ich werde auf diese Versmaße³⁾ soweit als möglich Bezug nehmen.

Die Zagal-Dichtung ist bis heute in Ägypten ziemlich verbreitet⁴⁾. Wenn Gies behauptet⁵⁾, daß der Versbau in ihm häufig nicht mehr streng den Regeln der Quantität folgt, so ist er im Irrtum. Im Versmaß können hier wie in der klassisch-arabischen Dichtung an gewissen Stellen Längen und Kürzen wechseln. Wo aber sonst Verstöße gegen das Versmaß vorkommen, liegt sicher eine Verderbnis im Gedicht vor. Das hat Gies bei dem von ihm abgedruckten Zagal aus dem Mustatraf des Ibšihi ja selbst gemerkt, wenn auch das Gedicht noch wesentlich anders zu lesen ist als Gies es — nach der zugesetzten Vokalisation zu urteilen —, lesen will. In den unten abgedruckten Gedichten kommen — so weit bei ihnen alte Hss. vorliegen — Abweichungen von dem Versmaß überhaupt kaum vor. Sehr häufig sind solche Verstöße in den Dichtungen des Ḥasan el-Ḳaššâš. Ob er selber keine rechte Empfindung für diese Metrik hatte, oder ob es sich nur um schlechte Überlieferung handelt, ist schwer zu entscheiden. Man könnte mit Sicherheit erst darüber urteilen, wenn man von Ḥasan el-Ḳaššâš selber niedergeschriebene Gedichte hätte. Den heutigen Schattenspielern geht das Verständnis für das Versmaß dieser Gedichte meist ab. Sie sind gewöhnlich schon zufrieden, wenn die Reime einigermaßen stimmen.

In den Versen muß des Metrums wegen gelegentlich anders gelesen werden als wie wir es sonst gewöhnt sind, z. B. wechseln je nach dem Metrum die Formen al-'ilâh = — ◡ — und allâh = — —⁶⁾; das Hamza ist oft zu lesen, wo wir ein Verbindungsalif er-

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 31. Hartmann S. 3 f.

2) Vgl. Hartmann S. 3.

3) Hartmann a. a. O. S. 202 ff.

4) Vgl. Friedr. Kern: Neuere ägyptische Humoristen und Satiriker. VI. Das Zagal, in Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin II 47 f.

5) a. a. O. S. 31.

6) Dasselbe im altarabischen Verse; vgl. Ġawāliqī, Mu'arrab. S. ۴۹, Z. 8. Noldeke, Zur Gramm. des klass. Arab. S. 93 [Littmann].

warten, und es ist bisweilen geschwunden, wo wir es lesen würden. Sehr sorgfältig sind die zu lesenden Hamzas in Hs. A eingetragen; man sieht, daß da Hamza öfters beim Artikel, beim Imperativ des I. und bei Formen des VIII. Stammes steht. Ich habe diese Hamzas nach dem Vorgang der Hs. sorgfältig bei der Transskription angegeben. Zu beachten ist ferner, daß in einer auf Doppelkonsonanz ausgehenden Form stets ein Murmelvokal zu lesen ist, es sei denn, daß das folgende Wort mit einem Alif — das seinen Konsonantenwert dann verliert — anfängt. Folgt ein solches mit Alif beginnendes Wort auf ein mit einem Konsonanten schließendes, so wird dieser Konsonant herübergezogen und es entsteht so beim ersten Wort eine offene Silbe. So ist z. B. zu lesen

بَغِيَّتِ الصَّيْدِ (No. V 1) bi-ġiī-teṣ-ṣêd (— — — — —).

Das erste Zagal einer Schattenspielszene, das rezitiert wird, besteht in den unten veröffentlichten Gedichten stets aus dem Maṭla' zu 2, und Strophen zu 5 Doppelversen. Ziemlich regelmäßig enthält die vorletzte Strophe das Medîḥ, den Lobpreis des Propheten, und die letzte Strophe, die den Namen Istiṣhâd führt, den Namen des Dichters.

Gewöhnlich wird in der drittletzten Strophe auf das folgende Lied hingewiesen, das Bellîk, oder als Diminutiv Bulêlik genannt wird. Bellîk gilt als Unterart des Zagal¹⁾. Die Strophen desselben sind oft sehr viel komplizierter gebaut, sie enthalten bisweilen zwei Gruppen von Sonderreimen außer dem Hauptreim, das Versmaß ist abwechselungsreicher, wird aber auch hier konsequent durchgeführt. Medîḥ und Istiṣhâd sind hier meist in derselben Strophe vereinigt. Das Bellîk wird gesungen, der arabische Ausdruck dafür ist naṣad. Man rühmt es, wenn der vortragende Meister noch jung ist (ġulâm), weil dann offenbar seine Stimme besser ist. Das Lied muß in einer bestimmten Tonfolge (nağma) vorgetragen werden. Die drei unten unter No. IV, VI und VIII veröffentlichten Bellîks, bei denen die Tonart angegeben ist, sind in as-Sikâh vorzutragen. Sikâh ist ein Ton der arabischen Tonleiter, der bei uns nicht vorkommt. Er ist tiefer als e und höher als d. Michael Muṣâka führt in seiner Abhandlung über arabische Musik²⁾ im 6. Abschnitt des 2. Kapitels 12 verschiedene Tonfolgen auf, die auf as-Sikâh sich basieren. Der Lahn as-Sikâh, der hier

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 33.

2) Un traité de Musique arabe moderne. Préface, traduction française, texte et notes par P. L. Ronzevalle, in den Mélanges de la Faculté Orientale VI, Beyrouth 1913, S. 1—120.

vielleicht gemeint ist, hat die folgende Tonfolge: Sikāh (e —) Rast (c) Sikāh (e —) Naḡā betont, (g) Māhur (c) Aug (b +) Ḥusainī (a) Naḡā (g) Gahārkāh (f) Sikāh (e —) ¹⁾. Der Oboenbläser (Zāmīr) stimmt diese Tonfolge an (ieḡuss as-Sikāh). Dazu kommt der Rhythmus (Ḍarb oder Daḡḡ), der mit dem Ṭār, dem großen Tambourin, oder einem andern Trommelinstrument geschlagen wird. Bekanntlich entstehen verschiedene Töne, je nachdem man auf den Rand oder auf die Mitte des Fells dieses Instrumentes schlägt. Den Schlag auf den Rand bezeichnet man mit التك (et-takk), den auf das Fell mit التم (et-tamm) ²⁾. Der maṣmūdische Rhythmus (Ḍarb maṣmūdi), der für die unten unter No. IV und VIII abgedruckten Bellīḡs vorgeschrieben ist, wird in dem von Kāmīl Ef. al-Ḥula'i verfaßten Werke: al-Mūsīḡī aṣ-ṣarkī, Kairo 1322, auf S. 70 folgendermaßen angegeben:

+	تم	تم	+	تك	+	تم	تك
---	----	----	---	----	---	----	----

Die einzelnen Felder bezeichnen hier gleiche Zeitmaße. Durch die Kreuze sind Pausen angedeutet.

Den alexandrinischen Rhythmus (ḡarb iskendarāni), der für das als No. VI veröffentlichte Bellīḡ vorgeschrieben ist, kann ich nach der mir zur Zeit zur Verfügung stehenden Literatur nicht angeben.

Ich gebe die Gedichte, soweit sie in den Hss. erhalten sind, in genauem, sorgfältigem Abdruck, und berücksichtige hierbei insbesondere die Vokal- und andere Lesezeichen, die in Hs. A angegeben sind. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, daß diese Zeichen für die arabische Vulgärsprache in Ägypten von großer Wichtigkeit sind ³⁾. Außerdem aber habe ich es für zweckmäßig gehalten, diese Gedichte auch in Transskription zu geben. Ich bin mir des Mißlichen, das die Transskription einer 200 Jahre alten vulgären Hs. bietet, wohl bewußt. Natürlich kann die Art, wie ein moderner Schattenspieler aus Ägypten diese alten Texte liest, nicht ohne weiteres maßgebend sein für ihre ursprüngliche Aussprache. Dazu kommt, daß die Transskription genau mit der

1) a. a. O. S. 99 f. Ich setze die europäischen Tonzeichen dazu. — bedeutet, daß der arabische Ton etwas tiefer, +, daß er höher ist.

2) Bezw. wenn man kein solches Instrument hat, wurde تك mit der Faust, تم mit der flachen Hand zu schlagen sein.

3) Neuarabische Volksdichtung aus Ägypten, I, die Anmerkungen auf S. 37 ff.

arabischen Vorlage übereinstimmen mußte. Nun konnten moderne Schattenspieler die Gedichte aus den Hss. D und E mir — wenn auch mit Abweichungen und ohne besonderes Verständnis für die Verse — vorsagen. Was die Hss. A, B und C darüber hinaus boten, konnten sie mir höchstens vorlesen, oder sie konnten Einzelheiten der Aussprache verbessern, wenn ich ihnen die Gedichte vorlas. Den unten gebotenen Transskriptionstexten liegt solche gemeinsame Arbeit mit ägyptischen Schattenspielern zugrunde¹⁾; darauf hin habe ich mich dann bemüht, die ersten Aufzeichnungen dem Befunde der alten Hss. überall möglichst genau anzupassen. Ich bitte also die Transskriptionen der Gedichte, zu denen alte arabische Originalhandschriften vorliegen, als einen von mir unternommenen Versuch anzusehen, diese Gedichte etwa so wiederzugeben, wie sie seinerzeit gesprochen sein mögen. Im letzten Grunde maßgebend ist für diese Texte immer das arabische Original.

Natürlich steht es anders mit der volkstümlichen Prosa und den Gedichten, zu denen alte arabische Vorlagen nicht vorhanden sind²⁾. Hier gebe ich die Texte so wie sie mir von den Schattenspielern diktiert wurden.

A. Die Gedichte.

I.

Das folgende Zagal ist von Ḥasan el-Ḳaššāš an den Anfang des Krokodilspiels gestellt worden. Seine Vorlage war ein Blatt aus Hs. A, das Maṭla' und 6½ Buṭūth enthält, und die Überschrift trägt: Burhāna 'aiḍan min al-Ḥāziḳ ḳuddām as-Sakrān „eine weitere Burhāna von al-Ḥāziḳ vor dem Ta'ādīr“. Mit *es-Sakrān*³⁾ wird nämlich in der Geheimsprache (sīm) der Schattenspieler *Ta'ādīr* bezeichnet, wie *es-Sakrā*³⁾ die *'Alam* bezeichnet. al-Ḥāziḳ ist in dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts etwa das, was bei Ḥasan el-Ḳaššāš der Muḳeddim ist. Nur daß der Ḥāziḳ viel mehr in innerem Zusammenhang steht zu dem ganzen Schattenspiel als der Muḳeddim bei Ḥasan el-Ḳaššāš.

Diese Burhāna ist also eigentlich für die Einführung des Stückes 'Alam qa-Ta'ādīr bestimmt gewesen, paßt aber bei ihrem allgemeinen Inhalt schließlich zu jedem Schattenspiel. Das ايضا deutet

1) Bei den unten veröffentlichten Gedichten No. I und V wird die gegebene Transskription besonders zuverlässig sein, da die Schattenspieler diese Texte ja auswendig kannten.

2) Also der Schluß von No. I, ferner XI und XII.

3) D. i. der bezw. die Liebestrunzene.

darauf hin, daß eine andere Burhâna vorangegangen ist, und in der Tat gehen in Hs. A diesem Gedicht zwei andere unmittelbar voran, deren erstes die Überschrift trägt: „Eine Burhâna von al-Hâziq; danach das Bellîk des Sakrân“¹⁾. Die eigentliche Burhâna weist 10 Strophen auf und ist verfaßt von 'Alî en-Nahle, daran schließt sich das „Bellîk min es-Sakrân“²⁾ an, 3 Strophen. Man wird vermuten können, daß auch der hierher gehörigen Burhâna ein Bellîk folgte. Das ist zusammen mit dem Schluß der Burhâna verloren gegangen, und Ḥasan el-Ḳaššâš hat die Burhâna zu Ende dichten müssen. Hasan hat das alte Gedicht dem Se'ûd zugewiesen (vgl. 10. Bêt). Woher er diese Kenntnis hat, ist nicht zu sagen: der Name des Dichters steht erst in der letzten Strophe, und die letzten Strophen sind im Original nicht erhalten. Er wird es wohl geraten haben, und da die vorangehende Burhâna von 'Alî en-Nahle verfaßt war, konnten — nach der ganzen Anlage der Hs. — nur Se'ûd oder Dā'ûd el-Manâuî als Verfasser in Betracht kommen.

Das Versmaß des Gedichtes ist *mustaf'ilun mustaf'ilun* (Hartmann VM. 64). In den von Ḥasan zuge dichteten Teilen ist es aber nur noch selten zu erkennen. Ich gebe in der Transskription den Text der Hs. A, setze aber an den Rand die hauptsächlichsten Varianten, die ich den Deklamationen heutiger Schattenspieler entnehme.

Zur Transskription bemerke ich, daß ich 3 durch z bezw. d, 3 durch s bezw. t wiedergebe.

1) برهانه من الحازق بعد بليق السكران Die Überschrift faßt also die beiden folgenden Gedichte zusammen. Daß بعد hier so übersetzt werden muß, zeigt das folgende Bellîk.

2) Diese Überschrift wird hier nochmals wiederholt.

I. (Ms. A).

برهانه ايضا من الحازق قدام السكران

تأملوا يا اهل النظر ما قلت في هذا للخيال
من المعاني الرايقه مع حسن ترتيب المقال

بيت

1

خيالنا هذا الملج على الخلائق ينطلي
ومن يحى بعدى يروم يصنع مثاله يبتلى
بالكد والقهر الشديد وبالغصص قلبوا ملي
ويرتجع خايب دليل في خزي زايد مع نكال
وللحاضرين يتمسحروا عليه نسام والرجال

بيت

2

فن للخيال جروا غويص ما يدركوا من كان بليد
وصاحب الفهم السقيم طول الأبد ما يستفيد
ومن يكن طبعوا الخروج ترى الدخول عتوا بعيد
وفي الركوب ديا يقع وينطرش وقت المجلال
وفي أخوداته يروح برّ ولا يبلغ نوال

بيت

3

وما صلح هذا الخيال ألاّ جيّد محترم
يعطى المعاطى كلّما حصوا إلهه بالنعم
وفي الكرم سيطوا أشتهر بين الأعارب والعاجم
ولوا مكارم قد سمت عمت على من جا وسال
وحجر جوده قد حكا نيل مصر لما فاض وسال

بيت

4

وَلَا أَكْتَمَلْ هَذَا الْخِيَالَ	أَلَّا بِرَيْسٍ مَفْتَخِرٍ
يُدْرِى الْمَعَانِي كُلَّهَا	وَفِي دُخُولِهِ يَنْشَكُرُ
وَفِي الرِّيَاسَةِ يَمْدَحُوهُ	جَمْعَ الْخَلَائِقِ وَالْبَشَرِ
وَكُلَّمَا خَايَل سَمَا	قَدَرَهُ عَلَى ضَوَاءِ الْهَلَالِ
وَفِي الْغَنَمِ بَاعُوا طَوِيلَ	وَصَنَعْتُوا فَوْقَ الْعَوَالِ

بيت

5

لَكِنْ رَأَيْتُ فِي دَائِرَةِ الزَّمَانِ	رَيْسَهُ انْتَشَتِ مِنْ غَيْرِ أَصُولِ
أَطْرَافِ خَوَارِجِ مَالِهِمْ	عَلَى مَعَانِيهَا وَصُولِ
وَبِالْبَلَاظَةِ يَدْعُوهُ	حُسْنَ الْأَشَايِرِ وَالِدُخُولِ
وَلَيْسَ دَعْوَاهُ فَحِيحٌ	وَحَقٌّ مِنْ أَرْسَى الْجِبَالِ
وَقَوْلُهُ مَا يَنْطَلِي	أَلَّا عَلَى أَهْلِ الْهَبَالِ

بيت

6

أَنْغَامِهِمْ وَأَسْوَأَ طَائِفِهِمْ	تَرْجَفُ قُلُوبُ السَّامِعِينَ
وَفِي السِّتَارَةِ لَمْ يَزَلْ	لَهُمْ أَشَايِرُ ظَاهِرِينَ
وَلَا رَأَيْتُ نَيْلَهُ أَحَدٌ	يَقُولُ لَهُمْ أَلَّهُ يَعِينُ
لَأَنَّهُمْ بَرَزَ غَوَاهُ	يَدْخُلُوا قَبْلَ السُّؤَالِ
عَلَى الزَّبَرُونِ مِنْ غَيْرِ فُلُوسٍ	بِالْفَيْنِ سِيَّاقٌ حَتَّى يَقَالَ

بيت

7

لَوْلَى الزَّمَانِ خَابَ وَانْعَكَسَ	مَا كَانَ جَرَا هَذَا الْأَمْرِ
قَوْلُوا لَهُمْ	

I.

maṭla': ta'ammelū¹ ja-hl-en-naẓar mā ḳultə fī hāza-l-ḥijāl
 min el-ma'āni-r-rāiḳah ma'² ḥusnə tartīb el-maḳāl

1. bêt: ḥijālənā hāza-l-məlīḥ 'ala-l-ḥalāiḳ ianṭalī
 ẓamin jaḡī ba'dī iarūm iāṣna' misāloh³ iibtalī
 bi-l-kamdə ẓa-l-ḳahr eš-šədīd ẓabi-l-ḡiṣaṣ ḳalbō mulī⁴
 ẓəjirtiga' ḥāiḳ dalīl⁵ fī ḥizāə zāiḳ ma' nakāl
 ẓa-l-ḥādirīn iitmashaṛū 'alēh nisāhum ẓa-r-rigāl

2. bêt: fenn el-ḥijāl baḥrō ḡaṛīs mā iḍdikō min kân balīd
 ẓaṣāḥib el-fahm es-saḳīm ṭūl el-'abad mā iistafīd⁶
 ẓamin iekun ṭab'o-l-ḥurūḡ tera-d-duḥūl 'annō ba'īd

¹ it'ammelū. ² min. ³ misālī. ⁴ bulī. ⁵ für ḏalīl. ⁶ Diesen
 Vers hatten meine Gewährsmänner vergessen.

Maṭla': Beachtet, ihr geehrten Herrschaften, was ich vorbringe
 in diesem Spiel
 an treffenden Begebenheiten¹ mit² schöner Ordnung der
 Sprache!

1. Bêt: Dies unser schönes Spiel ist beliebt bei den Menschen,
 und wer nach mir kommt und beabsichtigt etwas dem³
 ähnliches zu machen, der werde geschlagen
 mit Trübsal und schwerem Kummer, und durch Erstickungs-
 anfälle werde er beunruhigt⁴,
 sodaß er sich zurückziehn muß, enttäuscht, verachtet, in
 übergroßer Beschämung, schwer gestraft,
 während die anwesenden Damen und Herren sich über ihn
 lustig machen.

2. Bêt: Die Kunst des Schattenspiels — ihr Meer ist tief, nicht
 erreicht sie einer, der einfältig ist,
 und wer ein mangelhaftes Verständnis hat, der wird ewig-
 lich keinen Nutzen daraus ziehn.
 Und wenn es in jemandes Natur liegt, abtreten⁵ zu müssen,
 so siehst du ihn vor dem Auftreten⁵ gern bewahrt.

¹ mit ma'ānī sind wohl die Stoffe der Stücke gemeint. ² Var.: an
³ Var.: mir. ⁴ eigtl.: sein Herz angefüllt. Var.: werde sein Herz geschlagen.
⁵ ḥurūḡ und duḥūl wohl vom Ab- und Auftreten auf der Schattenhühne.

uafi-r-rukûb dîmā iaka¹ uajantariš uakt el-magâl
uafi ahûdâtoḥ¹ ierûḥ² barrah ualâ iublûḡ naḡâl

3. bêt: uamâ³ ṣalah³ hâza-l-ḥiḡâl illâ ligaiḡid⁴ muḡtaram
iaṭi-l-maʿâṭi kullamâ ḡaṣṣō ʿilâhoh bi-n-niʿam
uafi-l-karam sîto-štahar bēn el-ʿaʿarib ual-ʿagam
uālō makârim ḡad samat ʿammat ʿalâ min ḡâ⁵ uasâl
uabahro ḡûdoh ḡad ḡakâ⁶ nîl maṣro lammâ fâḡ uasâl

4. bêt: uala-ktamal⁷ hâza-l-ḥiḡâl ʿillâ biraiḡis muftaḡar⁸
iḡdri-l-maʿânî kullahâ uafi duḡûloh iinṣakar⁹

1 uafôḡ ḡûdoh. 2 Ms. iurûḡ. 3 uala-ktimil. 4 bigaiḡid. 5 ḡah.
6 ḡukî. 7 ḡiḡir. 8 — ḡir. 9 iinṣikir.

Und beim Reiten fällt er immer herab, und wird ange-
spieen zur Zeit des Paradierens¹,
und in seinen Anmaßungen²(?) muß er hinausgehn, und
nicht erlangt er eine Gunst.

3. Bêt: Und zusagen kann dieses Spiel nur einem vortrefflichen,
hochgeehrten³,
der die reichlichen Gaben spendet, wenn immer sein Gott
ihn im besondern mit Wohltaten bedachte,
und dessen Ruf in der Freigibigkeit weithin berühmt ist
unter Arabern und Nichtarabern,
und bei dem Wohltaten hochgeachtet sind, die über-
schwemmen den, der kommt und bittet,
und bei dem der Strom seiner Güte gleichkommt dem Nil
Egyptens, wenn er steigt und überströmt.

4. Bêt: Und nur durch einen berühmten Meister kann dies Spiel
ausgeführt werden⁴,
der mit allen Begebenheiten⁵ wohl Bescheid weiß, und
dem bei seinem Auftreten gedankt wird.

1 Der Schattenspieler wird mit einem Paradereiter verglichen. 2 Litt-
mann denkt an „Habseligkeiten, Siebensachen“ (Er möge mit seinen eignen Be-
sitztümern abziehen, ohne ein Geschenk zu erhalten). Weder er noch ich kann
das Wort sonst belegen. Die Variante zeigt, daß das Wort heute nicht mehr
verstanden wurde. 3 Var. etwa: Zu Ende geführt kann d. Sp. nur werden
mit Hilfe eines 4 kam dies Spiel zum Vorschein. 5 gemeint
sind, wie oben S. 308, die Stoffe der Stücke, die der Schattenspieler sicher beherr-
schen muß. Diese Bedeutung ist besonders klar unten in Vers 2 des Bêt 5.

qafī-r-rijāsah ĩmdahûh
 qakullamā hāĭil samā
 qafi-l-funûn bâ'ō taqīl

gam' el-halāĭik qa-l-başar
 kadroh 'alā dau 'al-hilāl
 qašan'etō fōk el-'aḡāl

5. bêt: lākin ra'et fī da-z-zamān
 'aṭrāf haḡārig¹ mā luhum
 qabi-l-balāṭah² ĩddu'ū
 qalaisa da'qāhum ṣahīh
 qaḡaulohum mā ĩntelī

ruġasa-ntaṣat min ġer 'uṣūl
 'alā ma'ānīhā quṣūl
 ḡusn il-'aṣāĭir³ qa-d-duḡūl
 qaḡaḡḡ min 'irsa-l-gibāl
 'illā 'alā ahl el-hibāl

6. bêt: ⁴angāmuhum qasuāṭuhum tergif ḡulūb es-sāmō'in

1 arāzil baḡārid. 2 samāga. 3 da in der Hs. kein Hamza steht, wird es auch nicht gesprochen sein. 4 vorher hinzugefügt: bi'ainī ra'et; das stört das Versmaß.

und den um der Meisterschaft willen alle Geschöpfe und Menschen preisen.

Und wenn immer er eine Vorstellung gibt, so übertrifft sein Ruhm den Glanz des zunehmenden Mondes, und in den Künsten ist er stark¹, und seine Arbeit geht über die höchsten Erwartungen².

5. Bêt: Aber ich habe in dieser Zeit Meister gesehn, die zu Unrecht groß wurden,
 Neulinge, nicht zur Zunft³ gehörige, die zu den Stoffen ihrer Stücke keine Beziehung haben,
 und in Unverschämtheit⁴ beanspruchen sie für sich die Schönheit der allegorischen Redewendungen⁵ und des Auftretens.
 Aber ihr Anspruch ist nicht berechtigt, bei dem, der die Berge verankerte!
 Und ihre Deklamation ist beliebt nur bei einfältigen⁶ Leuten.

6. Bêt: Ihre Melodien und ihre Stimmen machen schauern die Herzen der Hörer,

¹ taqīl el-bā' = puissant nach Muḡt bei Dozy. ² 'aḡāl halte ich für einen Plural zu 'āl (vulgar f. 'ālin). ³ Var.: Schurken (f. اشل), Dummköpfe.
⁴ Var.: Roheit. ⁵ oder „Schönheit der Stöcke“ (mit denen die Figuren bewegt werden) d. h. der Führung derselben, vgl. 6. Bêt, Z. 2. ⁶ hibāl f. hibāla.

uafi-s-sitâra lam iuzal ¹	luhum 'ašâjir zâhirîn
uâlâ ra'êt lêlah 'ahad	iaḡûl luhum 'allâh ia'in
li'innahum burraz ḡiḡâh	iiddahḡalû ḡabl es-su'al
'ala-z-zebûn min ḡer iulûs	balfên siḡâḡ ḡattâ iḡkal

7. bêt: lōla²-z-zamân ḡab uin'akas mâ kân garâ hâza-l-'umûr
 kûlû lahum³
 mâ ga⁴-l-arâzil iidda'û 'ahz er-riḡâsah bi-l-faḡûr
 li'innahum[kebset ḡagar]⁵ lam ia'rifû ḡer er-rezâlah uas-šerûr
 allâh ta'âlâ iantakim minhum uaijazdadhûm uabâl

¹ So im Ms. vokalisiert als Passiv; in Kairo diktierte man iazal. ² Auffallend ist die Schreibung لوي. ³ So weit das Blatt der Hs. A. ḡasan el-ḡaššâš hat das Folgende weiter gedichtet; mit diesen ersten Worten der neuen Zeile hat er offenbar nichts anfangen können; vgl. im ubrigen die Vorbemerkung. ⁴ geschr. جع, man sollte also eigentlich ḡah-il-'arâzil lesen. Das geht wegen des Versmaßes nicht. ⁵ Durch Ausscheiden einzelner Worte läßt sich gelegentlich das Versmaß retten; wo das nicht möglich ist, setze ich dem Verse ein † vor.

und auf dem Vorhang sind bei ihnen immer Stöcke sichtbar¹
 und nicht sah ich Abends einen, der zu ihnen sagte: Gott
 möge helfen!
 Denn sie sind offenbare Schwindler², drängen sich ein
 unaufgefordert,
 bei dem Kunden ohne Geld³ mit zweitausend Fürsprachen⁴,
 bis man sagt:

7. Bêt: Wenn nicht die Zeit schlecht und verkehrt wäre, so wären
 diese Dinge nicht vorgekommen! Saget ihnen . . .
 Nicht wären die Schurken gekommen, und hätten durch
 Schamlosigkeit für sich die Erlangung der Meister-
 schaft beansprucht.
 Denn sie sind eine Handvoll Zigeuner⁵, kennen nichts als
 die Schurkerei und die Gemeinheit.
 Gott der erhabene möge ihnen vergelten und sie ver-
 schärfte Strafen treffen lassen!

¹ Es gehört zur Kunst des Schattenspiels, daß die Stöcke, mit denen die Figuren von hinten her bewegt werden, nicht als Schatten auf dem Vorhang sichtbar werden. ² burraz = Pl. zu bâriz „offen vortretend“. ḡiḡâh (d. i. غَوَاة) = Pl. zu غاو. ³ Sie versuchen sich einzudrängen bei kleinen Leuten, die nichts zahlen können. ⁴ سيق intercession, vgl. Dozy, der verschiedene Belege aus 1001 Nacht bringt. ⁵ Über die ḡagar vgl. Kremer, Ägypten I S. 139 ff. Es ist so ziemlich das schlimmste Schimpfwort, das man einem Ägypter, der nicht zu den ḡagar gehört, sagen kann.

† nebī muḡaṣṣī ʿala-l-jaṭīm ʿaʿala-l-ḡarīb
 ʿaʿala-l-ʿaḡgiz iḡm el-ḡijāma iḡsāl
 † iallāḥ azūr ḡabro ʿaṣāḥid ḡijāḥ ʿaḡl liḡalbi ifraḡ balagt
 el-marām

10. bêt: † ʿakân sêʿûdī sêf nazmō liʿunḡ el-aʿādī māḡiḡ
 † ʿaḡiddo-l-balīd ṣār maḡnī ʿalam iḡkun lifennō lāḡiḡ
 † ʿalam iʿrif fi-l-ḡijāl ḡēr rasmō ʿafennō liʿazmō sāḡiḡ
 † ḡalli-l-balīd dāḡir mēsaḡḡaḡ fi ʿasīʿ et-talāl
 † iḡāk ʿasa-llāḥ ʿan faḡûrō iḡrḡaʿ laglō mā iʿrif maḡāmāt
 er-rigāl.

11. bêt: † ʿakân faḡad ḡāza-l-ḡijāl min maṣrinā lamm-intaṣā ʿabdu-
 kum bēn er-rigāl
 † Ḥasan Ḳaṣṣāṣ ʿalāḡin ḡādīm ahl-el-ʿadab ʿalā ṭul ez-zamān

des Profeten, der bestellt ist über die Waise und den
 Fremdling und über die Krüppel; am Tage der Auf-
 erstehung wird er befragt ¹.

O Gott, ich will sein Grab besuchen und Zeuge seines
 Lichtes sein, und will sprechen zu meinem Herzen:
 Freue dich, du hast das Gewünschte erreicht.

10. Bêt: Und dem Seʿûd angehörig war das Schwert seiner Dich-
 tung, das für den Hals der Feinde vernichtend ist,
 und sein blöder Widersacher ward gebeugt, und nicht
 reichte er an seine Kunst heran,
 und nur sein eignes Muster ² kannte er im Schattenspiel,
 aber seine Kunst ist für seine Knochen ³ zermalmend.
 Laß den Blöden umherirren in der Weite der Wüste ⁴.
 Vielleicht wird er — hoffentlich — von seiner Bosheit
 umkehren. auf daß er erkenne den Rang der Männer.

11. Bêt: Und dieses Schattenspiel war aus unserm Kairo geschwunden,
 bis daß sein Glück machte unter den Männern euer
 Knecht
 Ḥasan Ḳaṣṣāṣ, aber er war ein Diener der Feingebildeten,
 immerdar.

¹ Nämlich wie man die behandelt hat. Bei ʿaḡgiz denkt man insbesondere
 an Blinde. ² Er kümmerte sich nicht um andere. ³ ʿazmō soll wohl eine
 feine Aussprache für ʿaḡmō darstellen. Der Sinn ist: die Kunst des Widersachers
 wird ihm selber verhängnisvoll. ⁴ Mit talāl sind hier wohl die Berge der
 Wüste gemeint. Es könnte = gebel „Wüste“ sein.

† kân ‘abdukum Ḥasan Kaššāš lamma ‘āšik fenn el-ḥijāl
 † jisrā ūagābō iā insān baḳā iiftaḥ el-‘aurāk ūaḥaḳḳ es-salām
 † aṣl el-manāuī fi-l-funūn ḥatta-štahar ismī ūaṣār lō maḳām.

Als euer Knecht Hasan Kaššāš die Kunst des Schatten-
 spiels liebte, da pflegte er
 umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er
 öffnete die Blätter, bei der Wahrheit Gottes,
 die Originalhandschrift des Manāuī¹ über die Künste, bis
 daß mein eigener Name berühmt wurde und Ansehen
 erlangte.

¹ Vgl. oben S. 290.

No. II.

Rest eines Bellik,

erhalten in Ms. B, fol. 1. Leider sind die 3 letzten Zeilen von fol. 1a vollkommen unleserlich geworden in der Hs., so daß auch noch in diesem Fragment eine Lücke entsteht. Das dem gesungenen Bellik vorausgehende zu rezitierende Strophengedicht ist ganz verloren gegangen.

Die Situation ist nicht ganz klar. Aber es scheint, daß die hier vorauszusetzende Szene eine Verhandlung zwischen Zibrikāš¹⁾ und dem Šēḥ el-Ma‘āš enthielt, die im Gegensatz zu der späteren Szene, von der die Gedichte III—VIII im ganzen 3 Rezensionen darstellen, zu keinem erfreulichen Resultat führte. Zibrikāš pocht dem Šēḥ el-Ma‘āš gegenüber darauf, daß er von klein auf an das Fischen gewöhnt sei, und lehnt die Belehrung ab.

Man muß wohl annehmen, daß Zibrikāš erst infolge eines größeren Mißerfolges, der in der spätern Szene erwähnt wird, dazu veranlaßt wird, sich nun doch an den Šēḥ el-Ma‘āš zu wenden, und daß er dann mit allen Forderungen desselben einverstanden ist.

1) Zum Namen Zibrikāš schreibt mir Littmann: er ist wohl dem echt-arabischen Namen زَبْرَقَان nachgebildet (Ibn Doreid 155 17, Anm. e, 156 1 ff., 206 10, auch Ḥamāsa 666 Z. 4 v. u.). Der Name ist aber hier verdreht und zwar so daß man زَبْر = زَبْر „Penis“ erkennt und قَش. Letzteres bedeutet dann wohl Kürbis oder Gurke, also wäre زَبْرَقَش = „Gurkenpenis“, oder „Mann mit dem dicken زَبْر“. Andererseits kann auch an قَش = Fischart im Nile (vgl. Dozy s. v.) gedacht sein. Das paßte dann gut zu der Fischerrolle des Z.

Das Dôr hat 8 Verse, von denen die letzten zwei den Gemeinreim, von den übrigen je 3 einen Sonderreim bieten. Das Versmaß der Verse mit dem Gesamtreim und der ersten Gruppe mit Sonderreim ist *mustaf'ilun maf'ûlâtun* (Hartmann VM. 65), in der zweiten Gruppe mit Sonderreim ist er: *mustaf'ilun fa'ûlun* (VM. 48).

II. (Ms. B fol. 1.)

fol. 1 a كم من بليد مثلك فشار ءود على حد المشوار

دور

يا عم انا الاخر صياد عمرى بدا الصنعه معتاد

زودتنى منك انكاد

واصضدت فى الموارد شالى وصرت شار هارب بصدغ بارد

ما تعلم انوا يا غدار شالى مريبه فى الاحبار

مالك بتوذيى مالك تلقى من الله افعالك

.

fol. 1 b كم للمناواقى داوود من فكرته جوهر معدود

يحدج لمن غاص فى الجلمود

والرمل ليس علم وانصب لوا اتكلم يفصح لسان وسلم

يا صفوة المولى القهار اشفع لداوود العطار

II. Ms. B fol. 1. [Fragment.]

kam min balîd mislak faššâr ʿâqid ʿalâ ḥadd el-mišṣûâr

dôr

jâ ʿamm anâ lâḥar¹ šaijâd ʿomrî bida-š-šanʿah miʿtâd
zauqadtênî minnak ankâd

¹ So ist wohl zu lesen. Vgl. Spitta S. 23.

Wie mancher Blöder, gleich dir ein Prahlhans, hat sein Unternehmen wieder einschränken müssen¹.

Dôr [Zibriḳâš]

Mein Oheim, ich bin auch ein Fischer, mein Lebtag an dieses Handwerk gewöhnt. Du hast mir von dir aus nur größere Schereien verursacht.

¹ Wortlich etwa: kehrte zurück zur Beschränkung des Laufes.

uṣṣadtə fi-l-maṣārīd ṣālī uṣṣirtə šārīd hārīb biṣudgə bārīd
mā ti'lam innō iā ḡaddār ṣālī mərəbbīh fi-l-abḥār

dôr

mālak bitūzīnī mālak tilkā min allāh af'ālak¹

.

dôr

kam lil-manāṣātī dā'ūd min fikrətoḥ ḡohar ma'dūd
iimdaḥ liman ḡāṣ fi-l-ḡalmūd
uṣ-r-ramlə laisa 'allim uṣ-d-ḡabbə lō təkellim iifṣaḥ lisān
ḡasellim
iā safuṭat el-maula-l-ḡahḥār iṣṣa' lidā'ūd al-'aṭṭār.

¹ Der Schluß dieses Dôr, 3 Zeilen, ist in der Hs. unleserlich geworden.

Ich fischte an den Wasserplätzen meinen Schal-fisch¹ und ward
furchtsam, fliehend mit kalter Schläfe.²

Weißt du nicht, daß er — o Verräter — mein Schal-fisch ist, den
ich groß gezogen habe in den Meeren?

Dôr. [Šēḥ el-Ma'aš.]

Weshalb beleidigst du mich? weshalb? Du wirst von Gott deine
Taten empfangen.

.

Wie manche Edelsteine aus seinem Geiste sind von dem aus el-
Manāṣāt stammenden Dā'ūd aufgezählt!

Er preist den, der einsank in den Felsen,
aber der Sand hinterließ keine Spur³. Und die Eidechse redete
zu ihm, sprach in klaren Worten und grüßte [ihn].

O du Auserwählter des Herrn, des Allmächtigen, lege Fürbitte
ein für Dā'ūd al-'Aṭṭār.

¹ شال „Kaulkopf“, „chabot, poisson d'eaux douce à grosse tête plate“. Dozy nach Bc. ² Vielleicht in dem Sinne von: ohne mich dessen zu schamen.
³ 'allim denom. zu 'alāma. Für dies doppelte Profetenwunder verweist mich G. Jacob auf die Berliner arab. Hs. Pm 407, vgl. Ahlwardt, Verz. d. Arab. Hss. No. 2595 = Bd. II S. 616.

No. III und IV.

Erhalten in Hs. A, fol. 1—2a. Der Rest des großen Dialogs
zwischen Zibriḡāš und dem Šēḥ el-Ma'aš mit dem darauf folgenden

Bellik nach der Dichtung des 'Alī en-Nahle. Die Überschrift in A wird gelautet haben etwa *ḳiṭ'a bēn ez-zibriḳāš ʔašēḥ el-ma'āš li-n-nāzim 'alī en-naḥla*¹⁾, Stück zwischen Zibriḳāš und Šēḥ el-Ma'āš von dem Dichter 'Alī en-Nahle. Leider ist von dem Gedicht, das den eigentlichen Dialog enthielt, nur noch wenig erhalten. Nach dem Parallelgedicht des Dā'ūd el-Manāqī (unten No. V) ist vorauszusetzen, daß der Šēḥ el-Ma'āš den Zibriḳāš weinend am Ufer findet. Alles hat er verloren, was zum Fischen gehört. Der Šēḥ el-Ma'āš macht ihm Vorwürfe, daß er leichtsinnig gewesen ist und den Fischfang unternommen hat, ohne bei einem Meister vorher in der Lehre gewesen zu sein. Zibriḳāš sieht sein Unrecht ein, und verspricht in allem zu folgen. Aber — hier beginnt das Fragment — er könne doch nicht ohne Fische, ohne Geräte, ohne irgend etwas nach Hause gehn. Nun verspricht ihm der Šēḥ el-Ma'āš alles Nötige zu geben und ihm Unterricht zu erteilen, aber zuvor solle er mit ihm ein Bellik vortragen. Einen ähnlichen Verlauf nimmt dann das sich anschließende Bellik.

Das erste Gedicht (III) ist ein Zagal mit Strophen zu 5 Doppelversen, deren erste 3 einen Sonderreim haben, während die letzten beiden den Gesamtreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mu-staf'ilun mustaf'ilun fā'ilun* (Hartmann VM. 109). Das Bellik hat Strophen mit 7 Kurzversen, deren letzter den Gesamtreim bietet, während 1—3 und 4—6 je einen Sonderreim aufweisen. Das Maṭla' am Anfang hat 2 Kurzverse mit dem Gesamtreim. Das Versmaß in den Versen 1—3 und 7 ist *maf'ūlātu maf'ūlātun* (Hartmann VM. 67); das Versmaß in den Versen 4—6 ist *maf'ūlun* (Hartmann VM. 7) bzw. in Dôr 3 und 5 *maf'ūlātu* (Hartmann VM 13).

III. (Ms. A fol. 1a).

لا صيد ولا عده ولا شئ معي غير دمع عيني ينهطل بالنواح

شيخ المعاش

العدا اناجيب لك عواص عدتك وعلمك صيد السمك يا رفيق

الشعر عندي والسنانير كثير وانتقل والغابه وطعم الرقيق

لكن قبل ألا تروح يا ولد غنى أنا وياك بليليق يليق

وانعش بفنك سادة الحاضرين تشهد لنا أعد العقول الرجاح

1) Vgl. die entsprechende Überschrift, die No. V in A hat.

وَأَشْهَرُ سَيْوْفٍ نَظْمَكَ وَرُومَ الْقَتْلِ وَاجِلِي بِدِيْعِ الْفَنِّ بِالْإِنْشِرَاحِ

مديح

وَاخْتَمَ كَلَامِي بِالنَّبِيِّ الْمُصْطَفَى أَحْمَدُ رَسُولَ الْخَلْقِ بِدَرِّ النِّعَمِ
حَمْدُ الْهَادِي الْبَشِيرِ الْفَزِيرِ أَشْرَفُ جَمِيعِ الرُّسُلِ خَيْرِ الْأَنْعَمِ
نَبِيٌّ مَفْضَلٌ عَنِ جَمِيعِ الْعِبَادِ يَشْفَعُ لَنَا يَا حَرَّ يَوْمِ الرِّحَامِ
يَا لِلَّهِ بَجَاهَا يَا سَمِيعَ الدُّعَا يَا بَجَلِي الظَّلْمَا بِنُورِ الصُّبْحِ
عَبْدُكَ عَلَى الْإِحْلَا دَعَاكَ فَاسْتَجِبْ يَا قَبْلَ التَّوْبَةِ وَكَنْزَ السَّمَاحِ

دور

وَانْقَصِدْ يَا صَنَاعَ وَجُوقِ الدَّخُولِ بَرِّقْكُمْ رِقْوًا يَزُولُ النَّعْبِ
وَاصْغُوا لِمَا صَنَفَ عَلَى فِي النِّظَامِ بَلِّقْ عَلَى الْأَلَاتِ كَثِيرَ انْطِرَبِ
الضَّرْبِ مَصْمُودِي مُحَرَّرِ نَهَامِ وَنَعْمَنُوا سَبِيكَاهُ وَسَاوَا عَجَبِ
وَالرَّيْسُ النَّاشِدُ غَلَامٍ مِنْ حَضَرِ يَطْرِبُ بِغَنَوَاتِ كُلِّ مَا قَالِ وَصَاحِ
أَعْرِزْ وَاسْتَقْبِلْ وَقَوْلِ يَا وَدُودِ يَا قَابِلَ التَّوْبَةِ وَغَوَاثِ التَّجَاحِ

III. [Fragment.]

[zibriḳâš]:

lā šêd ʔalâ 'iddah ʔalâ šê ma'ī

gêr dam'ə 'ênī ianheṭil bi-n-naḳāḥ

šêḥ el-ma'âš:

'il-'idda-nâ-gîb-lak¹ 'iḳâd 'iddetak

ʔa-'allimak² šêd es-semek iā rafîḳ

1 = il-'idda anā 'agib lak.

2 = ʔa-a'allimak.

[Zibriḳâš]:

Weder Jagdbeute, noch Gerät, noch irgend etwas habe ich!

Nur die Tränen meines Auges strömen dahin mit Seufzen.

Šêḥ el-Ma'âš:

Das Gerät will ich dir geben als Ersatz für dein Gerät,
und ich will dich unterrichten im Fang der Fische, mein Freund.

ʾiš-šaʿrə ʿandī ʔas-sanānīr kəsīr
 ʔat-tuklə¹ ʔal-ġābeh ʔaṭuʿm er-raḳīḳ
 lākinne ʔabl-allā² tərūḥ jā ʔalad
 ġannī ʾanā ʔaiḳāk bulēlīḳ iḳlīḳ
 ʔinʿaš bifennak sādat il-ḥāḍirīn
 tišhad lanā ahl il-ʿuḳūl ir-rigāḥ
 ʔiṣḥir suiḳuf naḏmak ʔarōm el-ḳitāl
 ʔiglī badīʿ el-fenne bil-inširāḥ

medīḥ:

ʔaḥtim kalāmī bin-nebi-l-muṣtafā
 aḥmed rasūl el-ḥaḳḳə bedr et-tamām
 muḥammed el-hādi-l-bašīr en-nazīr
 ašraf gamīʿ er-ruslə ḥair el-ʾanām
 nebī mufaḍḍal ʿan gamīʿ el-ʾibād
 iāšfaʿ lanā iā ḥarrə iōm ez-zihām
 iallāḥ bigāḥū iā samīʿ ed-duʿah
 iā mugliḳ-iḏ-ḏalmā binūr eš-šabāḥ

1 = ʔuḳl. 2 = ʔabl an lā . . vgl. Wright de Goeje § 162.

Das Haar¹ habe ich, und die Angelhaken in Menge
 und das Gewicht und das Rohr und den zarten Köder.
 Indessen bevor du gehst, mein Junge,
 singe mit mir zusammen ein Liedlein, das gefällt,
 und erfreue durch deine Kunst die anwesenden Herrschaften,
 indem du Zeugnis ablegst für uns als Leute von scharfem Ver-
 stande.
 Und zeige die Schwerter deiner Dichtung und die Kampfbegier
 und erweise das Erfinderische der Kunst durch die Belustigung.
 Lobpreis:
 Und ich besiegle meine Rede mit dem auserwählten Profeten,
 Aḥmed, dem wahrhaften Gesandten, dem vollkommenen Monde,
 Muḥammed, dem Rechtleitenden, dem Verkünder froher Botschaft,
 dem Gottgeweihten,
 dem edelsten aller Gesandten, dem besten der Kreaturen.
 Der Profet, der erhaben ist über alle Geschöpfe,
 er möge für uns eintreten — heiß² ist der Tag der Bedrängnis!
 O Gott, bei seinem Ruhme, o du, der das Gebet erhört,
 der erhellet die Finsternis mit dem Lichte des Morgens,

1 Zum Befestigen des Angelhakens.

2 Zu dem iā vgl. Wright-de Goeje

‘abdak ‘ali-n-naḥlā da‘āk fastagib
iā ḵābil et-tōbah ṡakinz es-samāḥ

dôr:

ṡal-ḵaşḁa iā ṡunnā‘ ṡagôḵ ed-duḥûl
birikḵəkum rikḵû iazûl et-ta‘ab
ṡiṡḡû limā ṡannaf ‘alī fi-n-naẓâm
bellik ‘ala-l-ālât kəsîr eṡ-ṡarab
‘id-ḁarbə maṡmûdî muḥarrar tamâm
ṡanaḡmôtô sîkāḥ ṡasâzô ‘agab
uar-raiis en-nāṡid ḡulâm man ḥaḁar
iitrib bifennô kullə mâ ḵâl ṡaṡāḥ
‘igriz ṡa‘istakbil ṡakûl iā ṡadûd
iā ḵābil et-tōbah ṡagôs en-naḡāḥ.

dein Knecht ‘Ali en-Naḥle bittet dich, so erhöere!

der du die Reue annimmst und ein Schatz an Verzeihung bist!

Dôr:

Und der Wunsch ist, du Künstlerschaft und Truppe des Schatten-
spiels¹,

trommelt mit euren Trommeln², daß die Langeweile flieht.

Und hab Acht auf die Dichtung, die ‘Ali verfaßt hat,

ein Bellik mit Instrumentenbegleitung, reich an Lieblichkeit.

Der Rhythmus ist maṡmûdisch, im Takte genau,

und seine Melodie ist Sîkāḥ, und seine Harmonie³ wunderbar.

Und der Meister, der [es] singt, ist noch ein junger Mann, ihr
Anwesenden,

es entzückt durch seine Kunst alles, was er redet und ruft.

Stecke ein [die Stäbe]⁴ und führe vor [die Figuren] und sprich,
o Gütiger,

der du die Reue annimmst, und die Hilfe für den Erfolg bist.

¹ duḥûl eigentlich ein „Auftritt“ beim Schattenspiel. ² rikḵ eigentlich das Tamburin mit Schellen; rikḵû ist wohl kaum anders als wie ich es übersetzt habe, zu verstehen; das rikḵ bei der Schattenspielführung erwähnt u. a. Prufer, Ein ägyptisches Schattenspiel, S. VIII. ³ Zu sâz vgl. meine Volksdichtung I

S. 20 und R. Geyer in WZKM. XXV, 109.

⁴ Die Leder-Figuren werden beim Schattenspiel so vorgeführt, daß in ein bei ihnen befindliches Loch ein Stock gesteckt wird und die Figur mit diesem Stock gegen die Leinwand gepreßt wird. Vgl. den bei Prufer a. a. O. S. IX erwähnten meḡarriz.

IV. (Ms. A fol. 1 b 2a.)

بليق من السيكاه بين الزبرقاش وشيخ المعاش fol. 1 b

. يا شيخ المعاش يَا عَمِّي . جيت أَمْطاد سميكه لَمِّي .

دور شيخ المعاش 1

. يا [] اتر اسمع . من قولي ولا تَطْمَع .

. عن صيد السمك بالله ارجع .

. [طوعني . يا ابني . واتبعني] . لا تقصد بصيدك غمّي .

دور الزبرقاش 2

. با عَمِّي سميكه جتنى . اصطادات معاشى مِنِّي .

. بعد لحظ زادت غبنى .

. راح صيدى . من ايدى . زاد كَيْدِي . واتقستيت وزاد بى هَمِّي .

دور شيخ المعاش 3

. اش لك بالسمك تصضاده . خلى الصييد لمن قد كاده .

. صيد البحر عند اسياده .

. أَهْلُ الْجَبْرِ . من كان حَبِير . يعطى الصبر . يقرى العقب قبل ان يرمى .

دور الزبرقاش 4

. يا عَمِّي أَنَا أَلَا صِيَاد . على دالِصِناعه معتاد .

. وحق الكريم للجواد .

. رب الناس . والايناس . يا جُلَّاس . ماروح لَمَّا أَخَذَ قَسَمِي .

دور شيخ المعاش 5

. دالوقتى أَنَا أَعْطِيكَ سَتَار . أَعْلا من بتناحك مقدار . fol. 2a

. واعطيك تقل فضة أجهار .

. واعطيك شعر . وانفى القهر . نول الدهر . ارمى بوا وانظر رسمى .

مديح

. وامدح من أتنا رحماً . خير للخلق ممحى الظلما .

. من فتح بريقوا الأعما .

. هو المختار . ذوا الأنوار . يا حضار . طه ذوا الجناب العظمى .

[الاستشهاد]

. يا ريس مظالك قلّه . وان جاك حد يسأل قلّه .

. دالنتظم البديع دا كلّه .

. دالمنظوم . المرسوم . المحكوم . للتحلة على المسمى .

IV.

Bellik min es-sikāh bēn ez-zibriḳāš ʔašēḥ el-maʿāš.

[maṭlaʿ]: iā šēḥ el-maʿāš iā ʿammī gīt aštād sēmēka lummī

1 dōr šēḥ el-maʿāš

[jalla] ʿisma¹ min kōlī ʔalā tiṭṭammaʿ

ʿan šēd es-semek billā-rga²

[ṭauḡ]aʿnī iā ibnī [ṭitbaʿnī]

lā tuḡsud bišēdak ḡammī

¹ Der Anfang nicht erhalten, ebenso das weiterhin Eingeklammerte. ² So muß man wohl des Versmaßes wegen statt billāh irgaʿ lesen.

Bellik nach as-Sikāh zwischen ez-Zibriḳāš und dem Šēḥ el-Maʿāš.

[Maṭlaʿ; Zibriḳāš]: O Šēḥ el-Maʿāš, mein Oheim, ich komme, um ein Fischlein für meine Mutter zu fangen.

Šēḥ el-Maʿāš: [Auf! . . .] höre auf mein Wort und sei nicht gierig!

Vom Fischfang, bei Gott, kehre zurück!

[Gehorche] mir, mein Sohn, und folge mir!

Nicht verursache mir Kummer durch dein Fischfangen!

2 dôr ez-zibriḳâš

iā 'ammī sēmēkah gatnī 'iṣṭādat ma'āšī minnī
ba'd el-ḥazzə zādat ḡabnī
rāḥ ṣēdī min 'idī zād kēdī
ūtḳassēt ʔazād bī hammī.

3 dôr šēḥ el-ma'āš

'iṣ¹ lak bis-semek tiṣṭādoḥ ḥalli-ṣ-ṣēd limin ḳad kādoh
ṣēd el-baḥrə 'and aṣṣiādoh
ahl el-gabrə min kân ḥabrə iṣṭi-ṣ-ṣabrə
iḳkra-l-'oḳbə ḳabl an iḡirmī

4 dôr ez-zibriḳâš

iā 'ammī ana-llā ṣaiṣiād 'alā da-ṣ-ṣinā'ah mi'tād
ʔaḥaḳḳ el-kerīm el-ḡauḡād
rabb en-nās ʔal-'inās iā gullās
mā-rūḥ² lamma³ 'aḥud⁴ ḳismī

1 So vokalisiert, natürlich für 'ēš. 2 = mā arūḥ. 3 Geschrieben

لَبَّأ, offenbar muß hier aber die 2. Silbe gekürzt sein. Das Versmaß erfordert

— u. 4 Ms. أَحَد statt أَحَد.

Zibriḳâš: Mein Oheim, ein Fischlein kam zu mir, erjagte von mir
das, wovon ich lebe¹.

Nach dem Glück ward groß meine Enttäuschung.

Meine Beute entschwand meiner Hand, groß ward mein Ärger,
ich ward traurig und groß ward meine Sorge.

Šēḥ el-Ma'āš: Was hast du Fische zu fangen! Überlaß den Fisch-
fang dem, der dazu im Stande ist!

Das Fischen im Nil steht denen zu, die es vermögen²,
mutigen Leuten. Wer klug ist, beweist Geduld,
hat das Ende im Auge, bevor er [die Angel] auswirft.

Zibriḳâš: Mein Oheim, ich bin nichts anders als ein Fischer, an
dies Handwerk gewöhnt.

Und bei dem Freigebigen, dem Gütigen!

dem Herrn der Menschen, und der Gesellung, ihr die ihr dasitzt²,
nicht gehe ich fort, bis daß ich meinen Anteil empfangen.

1 Das Angelgerät, das dem Z. verloren ging. 2 Wörtlich: seinen (des
Fischfangs) Herren. 3 D. h. die Zuhörer, eins der in diesen Gedichten häufigen
Flickworte.

5 [dôr šēḥ el-maʿāš]

dilṣaḳtī ʿana-ʿṭik sinnār ʿalā min batāʿak miḳdār
 ʿaʿṭik tuḳlō faḍḍah ʿaghār¹
 ʿaʿṭik šaʿrō ʿanfi-l-ḳahrō ṭūl ed-dahrō
 ʿirmī bō ʿaʿinṣnr rasmī

6 mediḥ

ʿamdaḥ min ʿatānā rahmā² ḥēr el-ḥalkō mumḥi-ṣ-ṣnlmā
 min fattah birīḳo-l-aʿmā
 hu-l-muḥtār zu-l-anṣār iā ḥuḍḍār
 ṭāhā zn-l-ganāb al-ʿuṣmā

[istišhād]

iā raiṣ maṭalak ḳilloḥ ʿin gāk ḥaddō iisʿal ḳulloḥ
 da-n-naṣm el-badīʿ dā ḳulloḥ
 da-l-manṣūm ʿil-marsūm ʿil-maḥḳūm
 li-n-naḥlā ʿalī el-musmā.

¹ ʿaghār für ʿaghar, wohl wegen des Reimes gedehnt.

² = حَمَا.

Šēḥ el-Maʿāš: Jetzt will ich dir einen Haken geben, von höherem
 Werte als der deine,
 und will dir geben ein Gewicht von Silber, ganz offenbar¹,
 und will dir geben Haar und vertreiben den Kummer immerdar.
 Wirf damit aus und sieh auf mein Vorbild!

Lobpreis: Und ich preise den, der zu uns kam mit Erbarmen², den
 besten der Geschöpfe, der die Finsternis vertreibt,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden öffnete.
 Er ist der Erwählte, der Inhaber des Lichtes³, ihr Anwesenden,
 Ṭāhā, dem die höchste Majestät zukommt!

O Meister, deine lange Rede kürze, und wenn jemand zu dir
 kommt, dich zu fragen, so sage ihm:
 all diese erfindungsreiche Dichtung,
 dies Erdichtete, Geordnete, in Regeln Gebrachte
 stammt von ʿAlī en-Naḥle, dem Berühmten.

¹ Daß dies Gewicht (zum Herabziehen des Netzes) von Silber ist, ist gleich
 zu erkennen. ² لَقِيَ mit dem doppelten Akkusativ in der Bedeutung von لَقِيَ
 halt Zaid Ef. in Hamburg für möglich. — Nach Sure 21 107 könnte man vielleicht
 auch „aus Barmherzigkeit“ übersetzen, vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 26 [Litt-
 mann]. ³ Muḥammed hat das göttliche Licht (ḡawṣ) vgl. u. a. Goldziher in
 ZA. XXII 328 [Littmann].

No. V und VI.

No. V ist erhalten in Ms. A, B, D, E, VI nur in B. Ich veröffentliche No. V nach A und B und gebe die Varianten der neueren Abschriften nur gelegentlich an¹⁾. In A fehlen die beiden letzten Verse der letzten Strophe; sie sind in D und E in der Nachdichtung des Ḥasan el-Ḳaššāš vorhanden, in B im Original des Dā'ūd el-Manāwī. Ḥasan el-Ḳaššāš hat bei der Übernahme des Gedichtes eine Strophe hinzugedichtet. Die veröffentliche ich nach Hs. E (in D fehlt sie), aber nur in Transskription.

Zum Inhalt vgl. die Vorbemerkung zu No. III; das Gedicht nimmt vielfach Bezug auf das islamische Zunftwesen. Diese Stellen werde ich zugleich mit denen aus No. VII im Zusammenhang behandeln.

Das Gedicht No. V enthält Maṭla' mit 2 und 11 Strophen zu 5 Doppelversen. Dazu kommt als 12. Strophe der Zusatz des Ḥasan el-Ḳaššāš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' sowie die beiden letzten Verse jeder Strophe haben den Hauptreim, die ersten 3 Verse der Strophe haben Sonderreim. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ālun*, Hartmann führt dies Versmaß nicht auf.

Das Bellik (No. VI) hat Ḥasan el-Ḳaššāš nicht gekannt. Es hat Maṭla' und 8 Strophen zu 4 Versen. In jeder Strophe folgt auf einen längeren Vers des Versmaßes *mustaf'ilun maf'ālātun* ein kürzerer des Versmaßes *maf'ālātun*. Der letzte Vers hat den Gesamtreim, die anderen 3 haben Sonderreim. Nur im Maṭla' ist der Gesamtreim bei allen 4 Versen vorhanden.

1) Sie passen meist nicht ins Versmaß und sind offenkundig Verderbnisse.

أيضا ثاني قطعه بين الزبرقاش وشيخ المعاش
للمناظم المناوئ العطار

يا زبرقاش ما ذا أصابك لما واقف تعييط في دياجى الأسحار
هو حد مات لك افتكرته ولا نقشير أصابك جنب شط الأسحار

دور زبرقاش

يا عم يا شيخ المعاش اصغالى يا من عطيت بين أهل فنك رنعه

قال تى دليلى حين تعلق بالى
 1 قوم اشترى لك غاب وجوزين سنار
 بغيت الصيد واشتغال الصنعه
 2 حسرت جوز سنار وجيت بوا اصطاد
 واس[رب] على رزق العيال والمتعه
 3 من ختلم جاني سمك خد متى
 ننس مقاطيع قد كووني بالشر
 4 الشعر والغاب والرصاص والسنار

2 [دور] شيخ المعاش

لبيش يا ولد ما خدت لك شيخ يوريك
 قصطاد على رايبك وتتبع جهلك
 علم الطريقه والليان والرقه
 1 اسأل عن الشيخ واتبعه فى الواجب
 وتاخذ الصيد والصناعه سرقه
 2 صنعه بلا شيخ أش يفيدك منها
 واحفظ عهوده ان بقيت تترقه
 ولو بقيت مهما بقيت يا فشار
 3 ان تم تكون تابع معلم عارف
 فيه الكفايه لم حصل لك قنشار

3 [دور] زيرقاش

يا عم اتبع مين وافته موجود
 خدتك كبيرى واستخرتك شيخى
 صياد قديم هاجره وصاحب شده
 1 لاكن أنا خايف أروح لى
 فى صنعة الصيد فى اترخه والشده
 2 لا صيد كسبته يفرحوا بوا 4 اخوانى
 ومقطفى فارغ وناقص عده
 3 واماى تعابرنى ونا طول عمرى
 ألا دموى فوق خدودى تيار
 4 عيار وعمرى 5 ما غلبنى عيار

4 [دور] شيخ المعاش

يا زيرقاش لو كنت عيار ما كان
 1 ادى خد السنار بتاعك 8 قول 8 تى
 راج انسمك 6 منك وخاب مشوارك
 7 ازى غمزه لجل ماطفى نارك

1 Diese Zeile in B nicht erhalten, weil das Blatt unten beschädigt ist.
 2 لاكن أنا معذور وخايف أرجع بمقطفى... 3 B wohl Schreibfehler. 4 B. 5 B. 6 in A nachgetragen. 7 B ولاى. 8 B. منك.

هوا قشر أم حوت¹ ام¹ بياض أم بتي
عسى أخلص يا بنيتي تارك
للصيد رجال² عند السهر مشتهه
تلقى من التقوه عليهم أنوار
يدروا رموز الصيد اذا ماصطادوا
وبالتواضع كم أتاهم زوار

5 [دور] الزبرقاش لشبيخ المعاش

يا عم علمني رموز الصنعة
ونا أصير عبدك³ وحافض ودك
وابقى وراك يا عم تابع ظهرك
ديما على عهدك وعقدت شدك
عسى الله رب العباد من فضله
ينعم عليه⁴ بالطريقة بعدك
ويهدوني سائر اولاد فتى
من امتثالي في جميع ما تختار
وان تم يكون قلبك عليه راضى
بصفو خاطر⁵ ما نسبلى أستار

6 [دور] شبيخ المعاش

يا زبرقاش خايف أفيدك صنعه
وافعل معك⁶ طيب يصبيع مع مثلك
بعد اجتهدى فيك وتعليم فتى
يغلب على أصلك دلائل فعلك
لانه الدور يا⁷ بتي هيهات
ان صبح فيه واحد أصيل وانطاع لك
ألا⁸ يباديك بانقلاب الطيب
وفي المجالس للفضيله نكار
وطيب الأصل السليم العاقل
يفرح اذا كان لك مع الناس¹⁰ أذكار

7 [دور] زبرقاش

يا عم وحياتك ورب القدرة
وحق من جا بالهدى والبرهان
ماخون عهودك طول مدا أيامى
ألا⁹ أجازيك بالجميل والاحسان
كيف اختلافى والاله أوصانا
بصون عهوده في دليل القرآن
واحنا على ما قد عليه أوصانا
ودى يخالف صار من اهل الكفار

1 In A über der Zeile.

2 B عند für وقت.

3 B. وحافظ.

4 بالصناعة B. معروف. 5 من سبلى B, (1 später zugesetzt) B, ما نسبلى D.

7 لان الدور B. 8 بنيتي B (so auch weiter). 9 يجازيك B. 10 ازكار B.

قدّر مسامح للكباير غفار

واعلم على أن¹ الآله من فضله

[دور] شيخ المعاش

8

وانت صادق في جميع ما قلته

يا زبرقاش طول ماعتقادك طيب

وكل ما كان في ضميرك فلتته

أبلغك سائر جميع مطلوبك

وكل دا يجصر حداك في وقته

² الشعر عندى والرصاص والستار

وسيز³ دخولك فوق منقصة شطار

لاكن أريد منك تلتين طبعك

له حد يلقاه في الصنعة لو طار

من كل زامر بهلوان أو رقى

[دور] زبرقاش

9

دالوقت أغنى لك بليلىق سكر

يا عم ساهل دالكلام وحياتك

وكل⁴ داخل ان سمعنا يسكر

يكون على الطار⁴ صنعتوا والمزمار

أسكندرانى في الصروبات يذكر

من نغمة السيكا⁶ وضربه يسما

إذا نشد خلا الأعادى في عار

والريس الداخلى تمام الصنعة

خايل عليه وانباع برخص الاسعار

وكل خال ان⁷ جا حداه أو خايل

[المديح] شيخ المعاش

10

واجب علينا يا بنى نمدح

يا زبرقاش قبل الكلام والصنعة

من لوا الحضا في وسط كفوا سبج

في معجزات طه التى العدنانى

من كحل الأعما بريقه فبح

خير الفريقين أفضل المخلوقات

ومنقذ الناس من جميع الأضرار

وفى⁸ القيامة هو المشفع فينا

من شدت النار وفى تقدح أشرار

أرجوه يكن لى فى⁷ القيامة شافع

B. الكريم¹

B. وديك عدد للصيد بدال سنارك²⁻²

D. وتسميز³

A. نغمته⁴

B. عارف⁵

B. وضربوا⁶

fehlt in A. جا⁷

القيامة⁸

B. شدة⁹

استشهاد

بعد المديح إن¹ حد جاكم أو قل من جانب لدالقول في الكدس واشطر
قونوا نداود المناوى العطار ريس على الحال² المفوجر كتر
وفي ديار مصر السعيدة ذكره وكل قيم بالمناوى أخبر
يسأل من الله³ الكريم الثواب من اوسق الاشجار بحمل الاثمار
يرضه عليه من قبل موته اياك يصلح فسادة قبل تغنى الاعمار

¹ hg in A und B.

² الفاجورى B.

³ So weit in A erhalten.

V. kiṭ'a fi-z-zibriḳāš¹

[maṭla]: iā zibriḳāš mā dā 'ašābak lammā
uāḳif tō'aijaṭ fī dijaḡi-l-'ašḥar
hū ḥaddo māt lak 'iftakartoh uillā
taḳšir 'ašābak gambō šaṭṭ el-'abḥār

1. dōr: zibriḳāš²

iā 'ammō iā šēḥ el-ma'āš iṣḡā-lī
iā min 'aṭet bēn 'ahlō fennak rif'ah

¹ So die Überschrift in B; in A: aiḍan tānī kiṭ'a bēn ez-zibriḳāš uāšēḥ el-ma'āš li-n-nāzim el-manāḡātī el-'aṭṭār. ² dōr ist die Überschrift in B, zibriḳāš bezw. šēḥ el-ma'āš hat A als Überschrift. Die Zählung stammt von mir.

Ein Stück betreffend ez-Zibriḳāš¹

[Maṭla]: O Zibriḳāš, was hat dich betroffen daß du
dastehst und heulst in der ersten Morgendämmerung²?
Ist dir vielleicht³ jemand gestorben, an den du gerade dachtest,
oder
hat man dich ausgeplündert⁴ am Meeresufer?

1. Dōr: Zibriḳāš

Mein Oheim, Šēḥ el-Ma'āš, höre mir zu,
der du unter deinen Zunftgenossen hohes Ansehn genießt.

¹ In A: Weiter ein zweites Stück, zwischen ez-Zibriḳāš und dem Šēḥ el-Ma'āš von dem Dichter aus el-Manāḡāt, al-'Aṭṭār. ² Eigentlich Dunkelheit des Morgens. ³ Zu dem hū vgl. Brockelmann, Grundriß, II 190. ⁴ taḳšī = Abziehn des Fells. Hier wohl bildlich.

kallī¹ dalīlī hīn ta'allak bālī
 bigījīt eš-sēd uštigāl eš-šan'ah
²kūm ištīrī lak gāb uagōzēn sinnār
²uis[rub]³ 'alā rizk el-'ajāl ual-mut'ah
 haḏḏartō gōz sinnār uagīt bō 'aštād
 linās maḳāṭī' ḳad kauḡūnī bin-nār
 min baḥtuhum gānī semek ḥaz minnī
 'iš-sa'ro ual-gāb uar-rošās uas-sinnār

2. dōr: šēh el-ma'ās

lēš iā ueled mā ḥattō⁴ lak šēh iūrīk⁵
 'ilm eṭ-tarīkah ual-lajān nar-riḳḳah
 tištād 'alā rājak uatitba' gahlak
 qatāḥuz eš-sēd uas-šinā'ah sirḳah
 'is'al 'an eš-šēh uṭba'oh fi-l-uāgib

¹ So nach der Schreibung mit Tašdid über lam.

² Dieser Vers in B

nicht erhalten.

³ So vielleicht nach den Resten in A zu ergänzen.

⁴ Für

ḥaḏte.

⁵ Man las: iəuarrīk, gegen das Versmaß; die IV. Form dieses Verbs ist heute wohl nicht mehr sehr gebräuchlich, vgl. Spitta S. 237, Willmore § 215 und Anm. 6 daselbst.

Mein Leiter¹ sagte mir, als mein Sinn sich hängte
 an die Liebe zum Fischfang und die Ausübung des Berufes,
 Auf kauf dir ein Rohr und zwei Paar Haken
 und [geh aus], auf den Unterhalt der Kinder und den Erwerb.
 Ich besorgte ein Paar Haken und ging damit fischen
 für hungernde² Menschen, die mich mit Feuer brannten³.
 Zu ihrem Glück kam mir ein Fisch, er nahm von mir
 das Haar, und das Rohr, und das Blei und den Haken.

2. Dōr: Šēh el-Ma'ās

Warum, mein Sohn, nimmst du dir nicht einen Schēch, der dich
 unterweist
 in der Kenntnis der Zukunft, und des Zarten und Feinen,
 daß du fischst nach deinem eignen Gutdünken und folgst deiner
 eignen Torheit,
 und dir den Fischfang und das Handwerk als Diebstahl aneignest.
 Frag um Rat den Schēch, und folge ihm in dem, was recht ist,

¹ Hier wohl = Instinkt.

² maḳāṭī' = abgeschnitten, wohl von Lebensmitteln.
³ Bezieht sich wohl auf sein Mitleid oder auf die Ungeduld derer, die dem Erfolg seines Fischfangs entgegensehn.

uihfaz 'uhûdoh 'in bakêt titrakkah¹
 şan'ah balâ sêh 'eş iəfîdak minhâ
 ʕalau bakêt mahmâ bakêt iâ faşşâr
 'illam təkûn² tâbi' mə'allim 'ârif
 fih el-kifâjah lam³ haşal-lak ʕinşâr

3. dôr: zibriķâş

iâ 'ammə 'atba' mîn ʕa'intah maugûd
 şaijâd kadîm hugrah⁴ ʕaşâhib şeddah
 hattak kəbîrî ʕistahartak sêhî
 fî şan'at eş-şêd fi-r-rahah ʕaş-şiddah
 'lâkin 'anâ hâjîf 'arauʕah lummi

¹ D. i. تنق. ² Vgl. das von Willmore § 510 Rem. a angeführte iz lam yigî. ³ Zu lam mit Perf. vgl. Brockelmann, Grundriß II S. 154. ⁴ So diktierte man mir in Kairo. Zum Ausdruck vgl. Dozy s. v. هجر. ⁵ B: lâkin 'anâ ma'zûr ʕahâjîf 'arga' bimakţafî . . .

und bewahre seine „Bündnisse“¹, wenn du Fortschritte machst.
 Ein Handwerk ohne Schêch — was für einen Nutzen kannst du
 daraus haben,

und wenn du auch wer weiß was wärest, du Prahlhans!
 Wenn du nicht folgst einem kundigen Meister,
 der genügend Bescheid weiß, so wird dir nicht² zu teil

3. Dôr: Zibriķâş

Mein Oheim, wem sollte ich folgen, wenn du da bist,
 ein Fischer, lang im Dienst, und Inhaber einer „Bindung“³.
 Ich habe mir dich zum „Kebîr“⁴ genommen, und dich zu meinem
 Schêch erwählt

im Handwerk des Fischfangs, im Leichten und Schweren.
 Aber ich fürchte mich nach Hause zu gehn zu meiner Mutter⁵,

¹ Zu 'ahd vgl. Thorning S. 127 f. Der Islam VI S. 116 f. Es ist die Verpflichtung, die der Meister dem Lehrling abnimmt, wenn er ihn in die Lehre aufnimmt. Der Plural z. B. auch unten S. 335 Anm. 2. ² ʕinşâr ist vielleicht zu قشر zu stellen; aber in der Bedeutung von takşîr, in dem Maţla', paßt es nicht. Littmann schlägt vor tinşâr zu lesen: „so wird dir nicht zu teil, daß du beraten wirst“. Das ʕ ist aber besonders in Ms. B sehr deutlich. ³ şâhib şeddah soll doch wohl heißen, daß der Şedd regelrecht an ihm vollzogen ist; zum Şedd vgl. Thorning 123 ff.; Der Islam VI S. 163 f. ⁴ Zum kebir vgl. Thorning S. 117. 195 u. o. ⁵ B: Aber ich bin zu entschuldigen, und fürchte mich zurückzukehren mit

ḡamakṭafī fāriḡ ḡanāḡiṣ 'eddah
 lā šēd kisibtoh iifrahū bo-ḡuānī¹
 'illā dāmū'i fōḡ ḡudūdī taijār
 ḡummī tē'ājirnī ḡanā ṭūl 'omrī
 'aijār ḡa'omrī mā² ḡalibnī 'aijār

4. dōr: šēḡ el-ma'āš

iā zibriḡāš lau kuntē 'aijār mā kān
 rāḡ es-šemek minnak ḡaḡāb mišḡarak
 'iddī³ ḡad es-sinnār bētā'ak ḡul-lī⁴
 'izzaijē ḡamzoh laglē ma-ṭfī nārak
 hū ḡiṣrē 'am ḡūt 'am baijād 'am binnī
 'asā 'aḡallas iā bunaijī tārak
 liṣ-šēd riḡāl 'and⁵ es-sahar mištaddah
 tilkā min et-teḡua(h) 'alēhum 'anḡar

1 B: -ḡuātī.

2 B: lam.

3 B: ḡalē.

4 B: minnak.

5 B: ḡaḡt.

wo mein Korb leer ist, und ich die Angelgeräte verloren habe.
 Keinen Fang machte ich, daß sich meine Brüder¹ darüber freuen
 könnten,

nur meine Tränen sind wie Sturzbäche auf meinen Wangen.
 Und meine Mutter wird mir Vorwürfe machen², und ich werde
 mein Lebtag
 ein Taugenichts² sein, und doch hat mich mein Lebtag kein Ge-
 rissener² übers Ohr gehauen.

4. Dōr: Šēḡ el-Ma'āš

O Zibriḡāš, wenn du gerissen gewesen wärest, so wäre nicht
 der Fisch dir entkommen und dein Unternehmen vergeblich gewesen.
 Der deinen Angelhaken nahm, sage mir³

wie war sein Zugreifen? — daß ich dein Licht nicht auslösche.
 War's ein Barsch oder ein Hūt oder ein Wels oder ein Karpfen⁴?

Vielleicht, mein Söhnchen, kann ich Rache für dich nehmen!
 Zum Fischfang gehören Männer, die beim Wachen⁵ ausdauernd sind.
 Du findest auf ihnen Lichtstrahlen wegen der Gottesfurcht⁶.

1 B: Schwestern. 2 'aijār ist ein Taugenichts, Vagabund, zugleich ein
 gerissener Mensch. Dozy fuhr beides nach Bc. an, mit Belegen. Das Wort wird
 hier in diesen beiden Bedeutungen verwandt; dazu das Verb 'ajār = Vorwürfe
 machen. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht wiedergeben. 3 B:

Warum denn nahm er . . . von dir.

4 ḡiṣr = Barsch, vgl. Almkvist, Kl.

Beitr. 385; baijād = Wels (silurus), vgl. Wahrmond; ḡūt ein schuppenloser Nil-
 fisch mit weichem fettem Fleisch, vgl. Dozy; zu binnī vgl. Streck in ZDMG LXI
 1907 S. 635 f.; J. Löw in der Noldeke-Festschrift S. 551. 5 B: zur Zeit des

Wachens. 6 Zur Gottesfurcht als einer der wichtigsten Tugenden der Futūḡa
 vgl. Thorning S. 185.

ḵidrū rumûz eṣ-ṣêd izā ma-ṣṭādū
ḡabit-taḡāḡu' kam 'atāhum zūḡâr

5. dôr: zibriḡâš [li-šêḡ el-ma'âš]

ḵā 'ammə 'allimnī rumûz eṣ-ṣan'ah
ḡanā 'aṣīr 'abdak ḡaḡâfīz ḡiddak
ḡabḡā ḡarāk ḵā 'ammə tābī' zāhrak
dīma 'alā 'ahdak ḡa 'uḡdit ṣeddak
'asa-l-'ilāh rabb el-'ibād min faḡloh
ḵin'am 'alaiḡah biṭ-ṭarīḡah¹ ba'dak
ḡaḡmdaḡûnī sâ'ir aulād fennī

1 B: biṣ-ṣinā'ah.

Sie kennen die Geheimnisse¹ des Fischfangs, wenn immer sie fangen,
und wie mancher ist in Demut² zu ihnen gepilgert!

5. Dôr: Zibriḡâš

Mein Oheim, lehre mich die Geheimnisse des Handwerks
und ich will dein Sklave sein und an der Liebe zu dir festhalten³.
Und ich will hinter dir sein, dir auf dem Fuße folgen⁴,
immer auf deinem 'Ahd⁵ [bestehend], und [auf] der Knüpfung
deines Šedd⁶.

Vielleicht wird Gott, der Herr der Geschöpfe, in seiner Güte
mich mit der Zunft⁷ nach dir beschenken,
sodaß mich preisen werden die übrigen Genossen meiner Kunst!

1 Dozy belegt *الصنعة المرموزة* = Alchemie und *قصيدة مرموزة*; bei rumûz eṣ-ṣêd hier, bzw. rumûz eṣ-ṣan'ah in der nächsten Strophe wird rumûz die geheimen Kunstgriffe bezeichnen, die nur der Eingeweihte lernt und kennt. 2 Über die „Demut“ in diesem Zusammenhang vgl. Thorning S. 172; in dem von Bouriant abgedruckten Zunftlied des Muḡammed 'Anânī (Chansons populaires arabes en dialecte du Caire, Paris 1893) endet jede Strophe — außer dem dôr el-mediḡ — mit einem Vers, dessen erster Teil lautet: *وبالتواضع يرتفع مقداره*.

3 Über die Liebe des Kandidaten zu seinem Lehrmeister vgl. Thorning S. 118 f.

4 Wörtlich: „deinem Rücken folgend“! 5 Zum 'Ahd vgl. das oben S. 331

Anm. 1 Bemerkte. 6 Der Šedd besteht im Knüpfen von Knoten. Vgl. Thorning S. 147 ff., Der Islam VI S. 163 f.; die Knüpfung des Šedd geschieht dann, wenn der Kandidat ausgelernt hat. Hier ist die Meinung, daß er, wenn er erst Meister geworden sein wird, den Šedd seines Meisters weiter knüpft. Auf die spätere Meisterschaft bezieht sich auch der folgende Vers. 7 B: mit dem Handwerk.

Der Lehrmeister ist hier offenbar als Šêḡ der ganzen Zunft (ṭarīḡa) bzw. des Handwerks (ṣinā'ah) vorausgesetzt. Zibriḡâš hofft, daß er vielleicht einmal in diesem Amt sein Nachfolger werden könnte.

min 'imtisālī fī gamī^c mā tiḥtār
 ʔillam ʔəkūn ʔalbak 'alajja(h) rādī
 biṣafuə ḥāṭir ma-nsebel lī 'astār.

6. dōr: šēḥ el-ma'āš

īā zibriḳāš ḥāṭir 'afidak šan'ah .
 ʔaf'al ma'ak ṭaiḡib¹ ʔaḏī^c ma' mislak
 ba'd iḡtihādī fik ʔata'lim fennī
 iḡlib 'alā 'aṣlak dalāṭil fī'ak
 la'innoh-ad-dōr² īā bunaiṭi haihāt
 'in ṣaḥḥə fih ʔāḥid 'aṣīl ʔinṭā' lak
 'illā ʔəbādīk³ binkīlāb et-ṭaiḡib
 ʔafi-l-maḡālis lil-faḏilah nakkār

¹ B: ma'rūf.

² B: la'innə da-d-dōr.

³ B: ʔəḡāzik.

Einen, der folgsam ist wie ich, kannst du unter allen nicht erwählen.

Wenn aber dein Herz mir nicht die Einwilligung¹ gibt
 in Aufrichtigkeit des Gemütes, so ist mir kein Weg gelassen,
 auf dem ich weiter gehn könnte².

6. Dōr: Šēḥ el-Ma'āš

O Zibriḳāš, ich scheue mich dich im Handwerk zu unterrichten,
 und dir einen Gefallen zu tun, der bei deines gleichen vergeblich
 ist.

Nach meiner Bemühung um dich und dem Unterricht in meiner
 Kunst
 werden über deine gute Anlage überhand gewinnen die Beweise
 deines Tuns³.

Denn ein Kreislauf der Zeit, mein Söhnchen, — wie selten ist's,
 daß ein Edler sich wirklich in ihm als solcher erweist und dir⁴
 gehorsam ist.

Vielmehr wird er dir mit Umkehrung des Guten bezahlen⁵.
 und in den Versammlungen ist er für das Edle ein Leugner.

¹ Von der riḏā, der Einwilligung des Meisters, hängt alles ab. Vgl. Thorning S. 132. ² Die Worte „mā insebel lī astār sind in D verschrieben und waren den Schattenspielern in Kairo nicht mehr verständlich. Zu der oben gegebenen Übersetzung hat Littmann mitgeholfen. Möglich wäre auch: „so werden mir keine Hüllen berabgelassen“, d. h. meine Sache wird öffentlich beredet, ich komme in schlechten Ruf.

³ Wenn du selbst etwas kannst, wirst du den Meister und seine Bemühung um dich vergessen. ⁴ Das Pron. der 2. Pers. ist hier so viel wie „jemand“. ⁵ B: vergelten.

uṭaijib el-'aṣl es-salīm el-'ākil
iḡfraḥ 'izā kân lak ma' en-nâs 'azkâr

7. dôr: zibriḡâš

iâ 'ammə uḡjâtak uarabb el-ḡudrah
uḡhakkə min ḡâ bil-hudâ ual-burhân
mā-hûn 'uhûdak tûl madā 'aijâmī
illā 'agāzîk bil-gamîl ual-'iḡsân
kēf 'iḡtilāfī ual-'ilâh 'auṣâna
biṣôn 'uhûdoh fi dalîl el-ḡur'an
uḡhnâ 'alā mā ḡad 'alēh 'auṣâna
ḡuddī iḡḡālîf ṣâr min ahl il-kuffâr
uḡ'lam 'alā 'ann el-'ilâh¹ min faḡloḡ
ḡâdir musâmiḡ lil-kabâjir ḡaffâr

¹ B: el-kerîm.

Aber wer von guter Abstammung, gesund und verständig ist,
freut sich, wenn deiner unter den Menschen Erwähnung getan
wird¹.

7. Dôr: Zibriḡâš

Mein Oheim, bei deinem Leben, und beim Herrn der Stärke!
bei der Wahrheit dessen, der kam mit der Leitung und dem
Wahrheitsbeweis!
Nicht will ich enttäuschen² die dir gegebenen Verpflichtungen, so
lange ich lebe,
sondern ich will dir vergelten mit Schöнем und Gutestun.
Wie sollte ich mich widersetzen, wo doch Gott uns befohlen hat,
die ihm gegebenen Verpflichtungen zu halten³, in der Leitung
des Koran.
Und wir bestehn auf dem, was er uns befohlen hat,
und wer widerspricht, gehört zum Haufen der Gottlosen.
Und ich weiß, daß Gott³ in seiner Güte
allmächtig ist, nachsichtig, für die größten Sünden ein Verzeihender.

¹ D. h. wenn der Angehörige einer Zunft seines Meisters gedenkt. ² ḡân
und ṣân sind termini technici; ein in Kairo bekanntes Zunftgedicht beginnt mit
den Versen (*mustaf'ilun fa'ilâtun*).

iḡfaz li'ahdak uṣûnoḡ
ḡiṭba' ṭarîḡ es-salāmah
min ḡân 'uhûdoh faḡisboh
ḡizjah nehâr el-ḡijāmah.

³ B: der Freigibige.

8. dôr: šeh el-ma'âš

iā zibriḳāš tūl ma-'tikādak ṭaijib
 qa'intə šādiḳ fī gamī' mā ḳultoh
 'aballaḡak sâ'ir gamī' maṭlūbak
 ḡakullə mā kân fī ḡamîrak nultoh
 'iš-ša'rə 'andī ḡar-rošāš ḡas-sinnār¹
 ḡakullə dā iahḡar ḡadāk fī ḡaḳtoḥ
 lâkin 'arīd minnak təlaijīn ṭab'ak
 ḡasīz² duḡūlak fōḳ manaššah šaṭṭār
 min kullə zâmir behlaḡân 'au riḳḳī
 lam ḡaddə jilḳāḥ fi-š-šinā'ah lau ṭār

9. dôr: zibriḳāš

iā 'ammə sāhil da-l-kalām ḡahjātak
 dil-ḡaḳt 'agannī lak bulēliḳ suḳkar
 jəḳūn 'ala-t-ṭār šan'etō³ ḡal-muzmār
 ḡakullə dāḡil⁴ 'in simi'nā jiskar
 min naḡmit es-sīkāḥ ḡaḡarboh jismā

¹ B liest: ḡaddik 'īdad liš-səd badāl sinnārak.² So A. B; ḡatsīz D.³ So B, wohl richtig; A, und danach DE: naḡmitoh.⁴ B: 'arīf.

8. Dôr: Šeh el-Ma'âš

O Zibriḳāš, so lange deine Verpflichtung gut ist,
 und du zuverlässig bist in allem, was du sagst,
 will ich dir alles weitere verschaffen, was du wünschst,
 und alles, was in deinem Innern war, hast du dann erlangt.
 Das Haar habe ich, und das Blei und den Angelhaken¹,
 und alles das soll zur Stelle sein bei dir zu seiner Zeit.
 Aber ich wünsche, daß du deiner poetischen Anlage nachgibst:
 so stimme an dein Lied² auf der Bühne, als ein Kundiger,
 den von allen Flötenbläsern, Tausendkünstlern oder Trommlern
 nicht einer erreicht in der Kunstfertigkeit, und wenn er flöge.

9. Dor: Zibriḳāš

Mein Oheim, leicht ausführbar ist dies Wort, bei deinem Leben!
 jetzt will ich dir singen ein Zucker-Bulēliḳ.
 Seine Ausführung³ geschehe zum Tambourin und zur Oboe,
 und jeder, der eintritt⁴, wird, wenn er uns hört, [freude]trunken,
 in der Melodie von es-Sīkāḥ, und sein Rhythmus wird genannt

¹ Var. in B: und ich will dir geben Geräte für den Fischfang anstelle deines Angelhakens.² D: und anstimmst . . . , sâz = stimmen (ein Instrument) belegt Kremer, Beitr. S. 79. duḡūl ist ein Lied, das im Schattenspiel vorgetragen wird. Vgl. I³ A Seine Melodie.⁴ B: Sachverständige.

ʾiskandarānī fi-ḡ-ḡurūbāt iuzkar
 ʾar-raiīs ed-dāḡil tamām eṣ-ṣanʾah
 ʾizā našad ḡalla-l-ʾaʾādī fī ʾār
 ʾakullə ḡāl ʾin ḡā¹ ḡadāḡ ʾau ḡāḡil
 ḡāḡil ʾaleḡ ʾinbāʾ biruḡṣ el-asʾār

10. el-medīḡ: šēḡ el-maʾāš
 iā zibriḡāš ḡabl el-kalām ʾaṣ-ṣanʾah
 ʾāḡib ʾalēna iā bunaiḡī nimdaḡ
 fī muʾḡizāt ṡāḡa-n-nebi-l-ʾadnānī
 min lo-l-ḡaṣā fī ʾaṣṡə kaffō sabbah
 ḡer el-feriḡen ʾafḡal el-maḡlūḡāt
 min kaḡḡal al-ʾaʾmā biriḡoh fattah
 ʾafi-l-ḡiḡāmah hu-l-muṣaffaʾ fīnā
 ʾamunḡiz en-nās min ḡamīʿ el-ʾadrār
 ʾargūḡ iəḡun lī fi-l-ḡiḡāmah šāfiʿ
 min šiddit en-nār ʾaḡia tiḡdaḡ ʾašrār

¹ So B; das Wort fehlt in A.

der alexandrinische, unter den Rhythmen ist er berühmt!
 Und der Meister, der auftritt, ist vollkommen im Beruf.

Wenn er vorträgt, beschämt er die Feinde.
 Und wenn irgend ein eitler oder eingebildeter¹ Tropf neben ihm
 auftritt,
 so überwindet er ihn im Spiel, sodaß er verkauft wird zu bil-
 ligstem Preise.

10. Der Lobpreis: Šēḡ el-Maʾāš

O Zibriḡāš, vor der Rede und der Vorführung
 ziemt es uns, mein Söhnchen, daß wir preisen
 die Wundertaten ṡāḡa's, des ʾadnānischen Profeten,
 den die Kieselsteine mitten in seiner Hand priesen,
 den besten der beiden Parteien², den edelsten der Geschöpfe,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden salbte, ihn sehend
 machte.

Und in der Auferstehung ist er der Fürsprecher für uns,
 und der Erretter der Menschen aus allen Widerwärtigkeiten.
 Ich hoffe zu ihm, er wird mir in der Auferstehung ein Fürsprecher sein
 [zur Errettung] aus der Gewalt des Feuers, wenn es Funken sprüht³.

¹ ḡāl = خال, eigentlich „leer“; ḡāḡil im 1. Halbvers ist parallel dazu, im

2. Halbvers ist es wohl Perf. III, denom. zu ḡiḡāl. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht nachmachen.

³ D. i. der Menschen und Ginnen (Goldziher. Jacob). ³ ʾašrār wohl für šarār. Vgl. auch Koran 77:32 (Littmann).

11. dôr: istiřhād

ba'd el-mədîlî 'in ħaddə gākum 'au kâl
 min gâb lida-l-kôl fi-l-kedes ũiřřaţţar
 kûlû lida'ûd el-manâui-l-'aţţâr
 raiiis 'ala-l-ĥâl el-məfôgar¹ kabbar
 ũafî diġâr mařr es-sa'îdah zikroh
 ũakullə kaiim bil-manâui 'aĥbar
 iis'al min allāh² el-kerîm et-tauqâb
 min 'ausaĥ el-'ařġâr biĥaml el-'asmâr
 iirdah 'alêh min ħablə môtôh 'iġâk
 iislah fasâdoh ħablə tafna-l-'a'mâr
 [³iis'al min allāh ħablə môtôh tôbah
 iagfir biĥā zamboĥ ũatamĥi-l-'auzâr
 iədaĥĥolo⁴-l-genna-l-kerîm min faġloh

1 B: el-fagûrî. 2 So weit Ms. A; der Rest nach B; die Hamza-Zeichen, die hier nicht stehn, habe ich zugesetzt. Wie Ĥasan el-Ĥařřâř die Strophe ergänzt hat, zeigen die beiden darunter in Klammern gesetzten Verse. 3 Dies des Ĥasan el-Ĥařřâř Ergänzung. 4 Ms.: ويدخله: das könnte man nur ũa-judĥilo lesen. Doch wurde man heute hier die IV. Form kaum brauchen.

11. Dôr: Istiřhād

Nach dem Lobpreis, wenn jemand zu euch kommt oder sagt,
 wer brachte diese Worte in Schattenspieldichtung und zeigte
 sich intelligent,
 So saget: [sie sind] von Dâ'ûd el-Manâui, dem Gewürzkrämer,
 einem Meister, der über den schamlosen Tropf weit erhaben¹ war.
 Und im Gebiet des glücklichen Kairo ist die Kunde von ihm [verbreitet],
 und jeder Beamte weiß über el-Manâui Bescheid.
 Er erbittet von Gott, dem freigebigen, dem verzeihenden,
 von den beladensten der Bäume eine Last von Früchten.
 Er sei ihm gnädig vor seinem Tode, möge
 sein Verfehlen zurecht gebracht werden, bevor die Menschen
 vergehen!
 [Er erbittet von Gott vor seinem Tode Reue,
 ihretwegen möge er seine Sünde verzeihen, sodaß die Fehler
 schwinden.
 Es möge ihn eingehn lassen in das Paradies der Barmherzige in
 seiner Güte,

¹ kabbar fasse ich hier in der Bedeutung des Intensivs; vielleicht auch: „der über . . . „Allahu akbar rief“ d. h. Gott zum Zeugen dafür anrief, daß er mit jenem nichts zu tun habe.

'innoh musāmiḥ 'al¹-ḳabā'ih sattār.]

12. dōr².

uḥn ḥaddə ḳālak min zahar min ba'doh
 ḡakān lebīb bēn 'ahlə fennoh šāṭir
 ḥattā zahar ḥāza-l-ḥijāl bit-tānī
 ba'd an zahab ḡāboh ḳauām iā māhir
 ḡazhar ma'anīh ḡagtahad fī ḳōloh
 † illā 'abdukum³ ṭūl zemānoh dāṭir
 † ḡasan ḳaššāš . . .⁴ el-faḳīr el-muḥtāḡ
 min ḳad ḳaḡā ḳalb al-'a'ādī bin-nār
 iis'al 'ilāh loh ḳablə mōtoḥ tōbah
 iḡfir bihā zambōh ḡatamḥi-l-'auzār

¹ 'al = 'ala-l- ist in der vulgären Sprache üblich, kommt aber in den alten Gedichten nicht vor. ² Diese Strophe nur in E; sie ist ein Zusatz von Ḥasan el-Ḳaššāš. ³ Das Wort paßt nicht in den Vers. Man erwartet ٧ — statt — ٧ —, etwa 'abidkum, nach syrischer Art [Littmann]. ⁴ Hier fehlt eine Silbe, etwa hū, außerdem müßte das ḳaššāš, wenn es in den Vers passen soll, als ḳašāš gelesen werden.

denn er ist nachsichtig, ein Verhüller der Schlechtigkeiten].

12. Dōr:

Und wenn einer zu dir sagt, wer ist nach ihm erschienen,
 und war begabt unter seinen Zunftgenossen, ein kluger,
 bis daß dieses Schattenspiel von neuem bekannt wurde,
 der es, nachdem es geschwunden war, schnell herbei brachte,
 du Geschickter,
 und offenbar machte seine Stoffe und sich abmühte mit seinen Worten:
 Es war ausschließlich euer Knecht, der sein Lebenlang umherzog,
 Ḥasan Kaššās, der arme, der bedürftige¹,
 der das Herz der Feinde mit Feuer brannte.
 Er erbittet von Gott für sich vor seinem Tode Reue,
 um deretwillen möge er seine Sünde verzeihn, so daß schwinden
 die Fehler².

¹ Zu ergänzen: nach Gottes Barmherzigkeit. ² Dieser Vers auch schon in der Nachdichtung in der vorigen Strophe.

VI. (Ms. B fol. 4. 5.)

البليق

ما لك تختار
 شبه الامطار

1 يا زبرقاش يا بن الاخيار
 والدمع من عينك هدار

- 2 قول لي اش جرا لك يا بين انناس
واقف وبالك فيه وسواس
3 انا اقولك واصغائي
سمك عدمني رسائي
4 ادي خذ السنار منك
1 ادي غمزه خب ظنك
5 1 ادي يتسالي عنه
خذوا وراح بوا عدنه
6 لبش في الطريقه يا بغنوس
تأخذ فنوني بالدبوس
7 يا عم علمني صنعه
لجل المعيشه والمتعه
8 المديح: وامدح في لولاه ما كان
ولا دلايل في القران
9 الاستشهاد: ونا المناواني داود
تحلا وفي الصنعه معدود
- جبح الاغلاس
واقفي في افكار
ما في بالي
جوزين سنار
واظهر جنك
بين الشطار
اجهل فنه
ما كان في الدار
تقيل داسوس
ما تخشا العار
تزداد رفعة
طول الاعمار
الدين اركان
للناس اجهار
للشيخ مشدود
ريس عطار

1 So deutlich, statt اوى.

2 Zuerst stand da بين الشطار.

VI. el-bellik.

1. dôr [šeh el-ma'âš]

ia zibrikaš ia-bn el-'ahîâr mälak tihtâr
qad-dem'e min 'ênak haddâr šibh al-'amţâr

2. dôr [šeh el-ma'âš]

kul-li-êš¹ garâ lak ia-bn en-nâs gunh el-'aglâs

¹ Wegen des Versmaßes wohl zweisilbig zu lesen. Vgl. XI 1.

1. Dôr: [Šeh el-Ma'âš:]

O Zibrikaš, du Sohn der Edlen, warum bist du in Verlegenheit, und [warum sind] die Tränen aus deinem Auge ein Strömen gleich Regenbächen?

2. Dôr: [Šeh el-Ma'âš:]

Sage mir, was dir zustieß, Sohn achtbarer Eltern, am Ende der Nacht,¹

¹ Vgl. oben V 1.

uākif uabālak fih uasūās ūintē f-afkār¹

3. dōr [zibriḳāš]

'anā 'aḳullak ūiḡā-lī mā fī bālī
semek 'adamnī rasmālī ḡōzēn sinnār

4. dōr [šēḥ el-ma'āš]

'iddī ḥaz es-sinnār minnak uazḥar gannak
'izzaiḡ² ḡamzoh ḥāb zannak bēn eš-šuttār

5. dōr [zibriḳāš]

'izzaiḡ² bitis'alnī 'annoh 'aḡhal fennoh
ḥazō uarāḥ bō 'adinnoh³ mā kân fi-d-dār

6. dōr [šēḥ el-ma'āš]

lēš hi⁴-t-ṭarīḳah iā baḡnūs tiḳbal dāsūs
taḡuz funūnī bi-d-dabbūs mā tiḡša-l-'ār

1 Statt fī 'afkār. 2 Im Ms. mit ʾ geschrieben. 3 So wohl zu lesen.

Es ist eigentlich ʾafkār. Die Schreibung ʾafkār ist auffallend. Zu dem ʾafkār vgl. Nöldeke, Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft 66 Anm. 2. 4 Vgl. Brockelmann, Grundriß II 190.

daß du dastehst, mit Sorgen in deinem Gemüte, und in Gedanken.

3. Dôr: [Zibriḳāš:]

Ich will es dir sagen, so höre mir zu, was mich beschäftigt.
Ein Fisch nahm mir mein Kapital: zwei Paar Angelhaken.

4. Dôr: [Šēḥ el-Ma'āš:]

Der die Haken von dir nahm und deine Verstörtheit sichtbar
werden ließ,
Wie hat sein Zupacken dein Denken verwirren können unter den
Verständigen?

5. Dôr: [Zibriḳāš:]

Wie fragst du mich nach ihm? Ich kenne seine Zunft nicht.
Er ergriff es und ging fort mit ihm — er war noch nicht im Hause.

6. Dôr: [Šēḥ el-Ma'āš:]

Wie? Nimmt denn die Ṭarīḳa, du Novize, einen Spion auf?¹
Daß du meine Künste mit der Keule in Empfang nehmen willst?
Fürchtest du nicht die Beschämung?

¹ Der Šēḥ el-Ma'āš ist über die abweisende Antwort des Z. (5. Dôr) ärgerlich. Z. lenkt im 7. Dôr ein und bittet.

7. dôr [zibriḳāš]

iā 'ammə 'allimnī ṣan'ah	tizdād rif'ah
lagl el-ma'īṣah ḡa-l-mut'ah	ṭul el-'a'mār

8. dôr [el-medîḥ]

ḡamdah nebī laulāh mā kân	lid-dîn 'arkân
ḡalâ dalâjil fi-l-ḳur'ân	lin-nâs 'ighâr

9. dôr el-istiṣhād

ḡana-l-manāḡâtī dā'ūd	liš-ṣēḥ mašdūd
naḥlâ ḡafi-ṣ-ṣan'ah ma'dūd	raijs 'aṭṭâr ¹

¹ Var.: bēn eš-ṣuṭṭâr.

7. Dôr: [Zibriḳāš:]

Mein Oheim, lehre mich das Handwerk — so nimmst du zu an Ansehn —
wegen des Lebensunterhalts und des Erwerbs, lebenslang.

8. Dôr: [Medîḥ:]

Und ich preise [den] Profeten, wenn er nicht wäre, hätte der Glaube keine „Säulen“¹
und keine Beweise² wären im Korân, für die Menschen eine deutliche Verkündigung³.

9. Dôr: [Istiṣhād:]

Und ich bin der Da'ūd aus el-Manāḡât, mit dem Šedd versehen durch den Šēḥ
Naḥle und im Handwerk aufgeführt als der Raijs 'Aṭṭâr³.

¹ Gedacht ist an die 5 Säulen (arkân) des Islâm: šahâda, ṣalât, zakât, ḡağğ, šôm. ² dalil „unbestreitbares Argument“. Vgl. Juynboll S. 46. ³ Vgl.

أجهر بقرآنته.

¹ Var. unter den Verständigen.

No. VII und VIII,

erhalten in Ms. C. Zwei Fragmente, der Rest eines zu rezitierenden Gedichtes mit dem Anfang des darauf folgenden Bellîḳ. Dichter ist 'Alî en-Naggâr. Zum Inhalte vgl. die Vorbemerkung zu No. III und IV. Die Bezugnahmen auf die islamischen Zunftgebräuche sind hier besonders interessant und wichtig.

Das erste Gedicht (No. VII) besteht aus Strophen aus je 5 Doppelversen, von denen die letzten beiden den Gesamtreim, die ersten 3 einen Sonderreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ilun*.

Vom Bellik sind Maṭla' und 4 Strophen erhalten. Jede der Strophen hat 7 Verse, von denen 1—3 und 7 das Versmaß *maf-'ulātu maf-'ulātun*, 4—6 *maf-'ulun* aufweisen. Den Gesamtreim bieten die beiden Verse des Maṭla' und der 7. Vers jeder Strophe, während 1—3 und 4—6 je Sonderreim aufweisen.

VII. (Ms. C.)

..... fol. 1 a
 واتعلم انصنعه وابقا صبيد نو كنت تامرني اشيل الاحجار
 لان قلوا من خدم سوف يخدم وانا اخدمك لو كان ننزح الالبار

شيخ المعاش

ميت مرحبابك يا بنيى مقبول اهو كذا شرط الذى يتعلم
 يكون مهذب فى جميع افعاله ونو اسأ شيخه عليه ما اتكلم
 يبقى عزيز عنده ويوريه فنه اذا راه صابر ولم¹ يتنلم
 يوضح اليه السر شيخه يرشد وما خفى عنه يبان له اجهار
 وبعد موت الشيخ يسود المشدود ويبقى رضه يلقاه معه اين ما سار

زيرقاش

يا عم اهدنى ولك ما يرضيك وبعد عهدك يرتقى لى شدك
 ويشهد الله اننى اخترتك انك تكون شيخى واحفظ عهدك
 ولا اخونك يا ابى طول عمرى الا اكون فى الرق مكتوب عبدك
 يكون عليا خدمتك للغيب واكون رفيقك الى فراغ الاعمار
 ان مت قبلى ما انقطع عن قبرك وان مت قبلك لاجل عهدى انزار

شيخ المعاش

ان كان تريد يا زيرقاش عهد الله واقبلك ابى وتبقا فايق
 غنى انا وبك بليلىق صنعه فى وسط دل محضر بما هو لايق
 وقول لدل زامر يحس انسيك والدق مصمودى برقه زايق
 اشطخ واعنى وانيسط دل لبيله فى وسط دل محضر حدى دل حضار
 ونا رسيلك فى جميع ما قلته على طرب الات ومغنى وانطار

¹ Der Strich des Fatha steht unter dem Tešdid.

زبرقاش

١ يَا عَمَّ قَصْدِي قَبْلَ أَغْنَى أَمْدَحِ
 ١ مِنْ اسْتَخْصَمَهُ [لَامِينَ جَبْرِائِيلَ
 طَهُ الَّذِي رَبُّ السَّمَوَاتِ حَبِ
 لِحَصْرَةِ الْبَارِي وَخَاصَمَهُ رَبَّهُ ١
 fol. 1 b وَقَدْ سَكَنَ فِي وَسْطِ قَلْبِي حَبِ
 مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ يَا عَلِيَّ يَا نَجَّارَ
 عَسَى مَدْحُهُ فِي الْحَسَبِ يَشْفَعُ نَكَ
 وَيَغْفِرُ اللَّهُ نَكَ جَمِيعَ أَوْزَارِكَ
 بَكْتَرِ مَدْحِكَ فِي الرِّسُولِ الْمُخْتَارِ

١ Die 3 Ergänzungen schlägt Littmann vor.

VII.

Aus Hs. C. [Rest des Zagal.]

zibriḳāš:
 ʔat'allim eš-šan'ah ʔa'abḳā ʔaiiād
 lau kuntə tāmurnī¹ 'ašil al-'aḡḡar
 la'innə ḳālū min ḥadam sôf iḥḥdam
 ʔana-ḥdimak lau kân linazḥi-l-'abjâr

dôr: šēḥ al-ma'āš:

mît marḥabâbak iâ bunaijî maḳbûl
 ahû kazā šarṭ allazî iit'allim
 iakûn muhezzeb fî gami' af'âloh
 ʔalau 'asā šēḥoh 'alēh ma-tkellim
 iibḳā 'azîz 'andoh ʔajūrîh fennoh

١ So auf Grund der Orthographie: heute wurde man etwa *tu'murnî* sagen.

VII. Ms. C.

Zibriḳāš:

und ich will das Handwerk lernen, und werde ein Fischer sein,
 selbst wenn du mir befehlen solltest, ich soll die Steine fort-
 schaffen.

Nämlich man sagt, wer dient, dem wird man dienen,
 und ich will dir dienen, wenn es auch wäre zur Ausschöpfung
 der Brunnen.

Šēḥ al-Ma'āš:

Hundert Mal willkommen. mein Söhnchen, einverstanden!
 so ist die Bedingung dessen, der lernen will.

er sei wohlgezogen in allen seinen Taten

und wenn sein Schēḥ ihm auch Unbequemlichkeiten macht,
 so redet er nicht,

er bleibt geliebt bei ihm. und der wird ihm seine Kunst zeigen,

'izä ra'äh šäbir ʔalam ʔit'allim
 ʔüdaḥ 'ilēh es-sirrə šēḥoh ʔursid
 ʔamā ḥafā 'annoh ʔubān loh 'ighār
 ʔaba'də môt eš-šēḥ ʔasūd al-mešdūd
 ʔibkā riḍāḥ ʔilḳāḥ ma'oh 'ēn mā sār

dör: zibriḳāš:

ʔa 'ammə 'āhidnī ʔalak mā ʔirdik
 ʔaba'də 'ahdak ʔirtimī lī šeddak
 ʔaʔišhad allāḥ 'innanī 'ihtartak
 'innak təkūn šēḥī ʔa'alḫfaz 'ahdak
 ʔalā 'ahūnak ʔā 'abī ṭūl 'omrī
 'illā 'akūn fi-r-riḳḳə maktūb 'abdak
 ʔakūn 'alaijā ḥidmətak lil-ḡājah
 ʔakūn refiḳak ilā ¹ firāḡ el-'a'mār
 'in muttə ḳablī ma-nḳaṭa' 'an ḳabrak

¹ ilā ist einsilbig und als Lange gerechnet, vielleicht // gelesen.

wenn er ihn geduldig sieht und nicht leicht gekränkt ist.
 Sein Schēch wird ihm das Geheimnis (es-sirr) kund tun, er wird
 (selber) leiten ¹.

und was vor ihm verborgen ist, wird ihm offen klar gelegt.
 Und nach dem Tode des Schēch wird Herr der Mašdūd ².
 seine(s Meisters) Einwilligung wird er bei sich finden, wo immer
 er geht.

Zibriḳāš:

Mein Oheim, nimm mir den 'Ahd ab, und dir soll sein, was dich
 zufrieden stellt.

und nach deinem 'Ahd soll mir dein Šedd geworfen werden.
 Und Gott ist Zeuge, daß ich dich erwählte
 daß du mein Šēḥ seiest, und ich deinen 'Ahd beobachten will.
 Und nicht will ich dich täuschen, mein Vater, mein Leben lang,
 sondern ich will auf dem Pergament eingeschrieben sein als dein
 Sklave.

Mir soll der Dienst gegen dich Pflicht sein, zum äußersten,
 und ich will dein Genosse sein bis ans Lebensende.
 Wenn du vor mir stirbst, will ich nicht mich von deinem Grabe
 trennen,

¹ D. h. er wird ein Muršid, der selbständig andere anleiten kann. ² Der
 mit dem Šedd versehene, der also bereits Naḳib war, wird nun selber Meister.

qin muttə qablak laglə 'ahdi 'anzār

dôr: šəḥ al-ma'āš:

'in kân turid ia zibriḳāš 'ahd allāh
 qa-'aḳbilak 'ibni qatibkā fāiik
 ḡannī 'anā qaijāk bulēlik šan'ah
 fī uasṭə dal'-maḥḍar bimā hū lāiik
 qaḳūl lidaz 'zāmīr iḡuss as-sīkāh
 qa-d-daḳḳə mašmūdī birikḳə zāiik
 'aštah qaḡannī qanbisit dal-lēle
 fī uasṭə dal-maḥḍar ḥadā dal-ḥuḍḍar
 qanā rasilak fī gamī' mā ḳultoh
 'alā ṭarab 'ālāt qamaḡnā qa-ṭ-ṭār

[dôr: el-medih] zibriḳāš:

[iā 'ammə] ḳašdī ḳabl 'aḡannī 'amdaḥ
 ṭāha-llazī rabb as-samāuāt ḥabboh
 [min 'istaḥaṣṣoh a]l-'amīn gibrā'il

¹ Beachte die Orthographie.

und wenn ich vor dir sterbe, so werde ich wegen meines 'Ahd
 Gegenstand frommer Besuche sein.

Šəḥ al-Ma'āš:

Wenn du, Zibriḳāš, den 'Ahd Gottes willst.

und daß ich dich annehme als meinen Sohn und du berühmt wirst,
 so singe mit mir ein meisterhaftes Bellik

in mitten dieser Versammlung über etwas, was passend ist.
 und sage jenem Flötenbläser er möge anstimmen [die Melodie] as-
 Sīkāh

und der Rhythmus sei mašmūdisch in Zartheit [es] verschönend ¹
 Ich will übermütig sein und singen und vergnügt sein in dieser Nacht
 in mitten dieser Versammlung bei diesen Anwesenden.

Und ich bin dein Genosse in allem, was du sagst
 zu der Musik der Instrumente und Gesang und dem Ṭār.

Zibriḳāš:

[Mein Oheim,] mein Wunsch ist, daß ich, bevor ich singe, preise
 Ṭāhā, den der Herr der Himmei liebte,
 den Gabriel, der Getreue, [zum Eigentum gab]

¹ Wenn zāiik zu زوق oder زوى gehört: doch kommt I nicht vor. Vielleicht stellt man es besser zu ذوق und übersetzt dann etwa: in Feinheit kostend.

liḥadret al-bārī u[ḥaṣṣoh rabboh]
 man 'anṭaḵ allāh lo¹-l-ḥigāra¹-l-galmad
 uḥad sakan tī uastə ḳalbi ḥubboh
 'asā bi madḥoh fi-l-ḥisāb iṣṣfa' lak
 min nār gehennam iā 'alī iā naggār
 uaiḡfir allāh lak gamī' 'auzârak
 bikusrə madḥak fi-r-rasūl al-muḥtâr.

¹ Die Schreibung لله und الحجرة würde in Ms. A hier nicht gewählt sein. Dort steht das ه offenbar nur da, wo es am Ende gesprochen wurde.

der Majestät des Schöpfers, und [sein Freund war sein Herr,]¹
 zu dem Gott reden ließ den harten Felsen
 und es wohnt inmitten meines Herzens die Liebe zu ihm.
 Vielleicht wird er um des ihm gespendeten Lobes willen bei der
 Abrechnung dich fürbittend bewahren
 vor dem Feuer der Gehennam. o 'Alī, o Naggār!
 Und Allah möge dir vergeben alle deine Sünden
 wegen der Menge des Lobes, das du dem Gesandten, dem aus-
 erwählten, spendetest.

¹ Die Ergänzungen dieser beiden Zeilen von Littmann.

VIII. (Ms. C.)

البليق

تقبلني اكون لك خدام

يا شيخ المعاش يا مقدم

fol. 1 b.

زيرفانش

في فصدى سميكه لامي

يا شيخ المعاش يا عبي

نلاعيال شرحى نال حالى حال

ريحنى واذهب غمى

وخايف اروح نلايتام

شيخ المعاش

من دل بحر خذ ما طاب لك

يا ابني عليا اصطد لك

بلاشيبك ما يكفك والله اعطاك

من صيد اسمك واتملك

كفى عيلتك لا تنضم

زبرقاش

يا شيخ المعاش راشيني من صيد السمك غديني
 من دل بحر ما يكفيني من شيلان او حيتان للاخوان
 اطرح لي الشبك سعدك دام

شيخ المعاش

اصبر لي هنا وحياتك دا رزقك يجيك واخوانك
 الا غمني حالاتك لما اصصاد قوت الاولاد يا استاد
 عرف شكوتك بالانتمام

زبرقاش

فرحني

VIII. el-bellik.

[maṭla': zibriḳâš]

iā šēḥ el-ma'âš iā miḳdām tiḳbalnī 'akûn lak ḥaddām

[1. dôr] zibriḳâš

iā šēḥ el-ma'âš iā 'ammī fī ḳaṣdī sēmēkah lummi

raiḳiḥnī ūa-'izhab ḡammī

lil-'a'jāl šarḥī ṭāl ḥālī ḥāl

uḡḡaḳiḳ 'arūḥ lil-'itām

[2. dôr] šēḥ el-ma'âš

iā 'ibnī 'alaija-ṣṭād lak min dal-baḥrə ḥuz mā ṭab lak

Das Bellik.

[Maṭla': Zibriḳâš:]

O Šēḥ el-Ma'âš, der du an der Spitze marschierst, nimm mich an,
 ich will dir ein Diener sein!

[1. Dôr:] Zibriḳâš:

O Šēḥ el-Ma'âš, mein Oheim, ich wünsche ein Fischlein für meine Mutter,
 mach mich frei und beseitige meinen Kummer!

Für die Kinder! meine Erklärung ist lang, meine Zeit ist um!
 und ich fürchte zu den Waisen zu gehn.

[2. Dôr:] Šēḥ el-Ma'âs:

Mein Sohn, meine Sache ist es, daß ich für dich fische aus diesem
 Flusse, nimm was du brauchen kannst

min šēd es-semek ŋitmallak
bil-'ašbāk mā ŋikfāk ŋalla-'tāk¹
kufā 'ēlatak lā tiḏām

[3. dōr] zibriḳāš

ġā šēḥ el-ma'āš rāšīnī min šēd es-semek ḡaddīnī
min dal-baḥrē mā ŋikfinī
min šilān 'au ḥitān lil-'iḥḡān
'iṭraḥ li-š-šebek sa'dak dām

[4. dōr] šēḥ el-ma'āš

'uṣbur lī hana ḡaḥġatak dā rizḳak ġaḡik ḡiḥḡānak
'illā ḡammēnī ḡālatak
lamma-ṣtād kūṭ laulād ġā 'ustād
'arīf šekuatak bil-'itmām

[5. dōr] zibriḳāš

farraḡnī

¹ So wohl für ḡallāḥ a'tāk zu lesen.

vom Fischfang und eigne dir an
durch die Netze, bis du genug hast; Gott gibt dir
Nahrung für die Familie, sie soll keinen Mangel haben!

[3. Dôr:] Zibriḳāš:

O Šēḥ el-Ma'āš, stehe mir bei! Aus dem Fischfang gib mir ein
Mittagsmahl

aus diesem Flusse, was ich brauche
an Kaulköpfen oder Stockfischen für die Brüder,
wirf für mich aus das Netz, dein Glück sei dauernd!

[4. Dôr:] Šēḥ el-Ma'āš:

Habe Geduld mit mir hier, bei deinem Leben!

Dieser dein Lebensunterhalt soll zu teil werden dir und deinen
Brüdern!

Lediglich deine Verhältnisse bekümmern mich,
wenn ich fische Nahrung für die Kinder, o „Meister“¹.
Ich kenne deine Klage vollkommen!

[5. Dôr:] Zibriḳāš:

Erfreue mich

¹ Das ist wohl ironisch gemeint.

IX. (Ms. B.)

Leider ist von diesem Gedicht nur die 1. Strophe erhalten. Über den Inhalt läßt sich nichts sagen; das Gedicht folgt in der Hs. unmittelbar auf das unter No. VI veröffentlichte Bellik. Auch über die Reime ist nichts zu sagen auf Grund des vorliegenden Beispiels. Das Versmaß ist:

mustaf'ilm fā'ilātun *mustaf'ilm mustaf'ilm*
mustaf'ilm fā'ilātun *mustaf'ilm fā'ilun.*

تقطع في التنيسي

يا سادة بأعني سادوا وشادوا وارثقوا
 وذكرهم مسك فايم في سائر البلدان

kiṭ'a fi-t-tinnīsī¹

jā sādātī² bil-ma'ānī sādū ṣašādū ẓirtakū
 ẓazikrəhum miskə fā'ilū fī sā'ir el-boldān

¹ So ist auch oben S. 299 zu lesen! ² So muß man wohl im Versmaß lesen. Daß das t zu sprechen ist, darauf weisen die Punkte hin.

Stück in der tinnisischen [Dichtungsart].¹

O über die, welche Herren sind durch den Edelmut, sie herrschen,
 werden bekannt, steigen empor.
 und ihr Ruf ist Moschus, dessen Duft ausströmt in die übrigen
 Länder.

¹ Offenbar nach der Stadt Tinnis benannt, deren Ruinen im Menzale-See, nicht weit von Port Said entfernt, liegen; (vgl. über die Lage der Stadt die arab. Karte bei Jākūt, Mu'gam el-Boldān (Kairo 1323) II 421. Tinnis war nach Makrizi einmal eine der bedeutendsten Städte Egyptens. Die Stadt wurde im Schawwāl 624 = Sept.-Okt. 1227 auf Befehl des Aijūbiden al-Malik al-Kāmil zerstört. Vgl. Hiṭaṭ (Kairo 1324) II 292.

No. X. (Ms. B fol. 6.)

Der Anfang eines Gedichtes; es hat keine Überschrift. und die Personen, die reden, sind weder in den Überschriften der Strophen genannt, noch angeredet. Indessen ist es außer Zweifel, daß der Fellach im Rachen des Krokodils Zibriḳāš sein muß. Nach dem Vorbild von No. XI habe ich angenommen, daß sein Gegenspieler Riḥim ist. Doch ist die Situation nicht so deutlich, daß es Riḥim notwendig sein müßte.

Erhalten ist das Maṭla' und etwas über 3 Strophen. Das Metrum jedes der 10 Halbverse ist *mustaf'ilm fā'ilun*. Die Reime sind so kompliziert, daß ich sie in einem Schema zusammenzustellen versuche. Wenn x der Gesamtreim ist, und die einzelnen Sonder-

reime mit Buchstaben des Alphabets von a ab bezeichnet werden, so würde das Reimschema für Maṭla' und die ersten beiden Strophen folgendermaßen sein:

Maṭla'	a	x		
	a	x		
1. Strophe	b	c	2. Strophe	d e
	b	c		d e
	x	c		x e
	c	x		e x
	—	x		— x

Dabei ist zu beachten, daß der fünfte Kurzvers gleich dem achten, und der sechste gleich dem siebenten ist.

No. X (Ms. B fol. 6.)

مكسر دليل منيهان	قيفوا انظروا فلاج
من سائف الازمان	جوا حنك تمساح

دور

في قم دالتمساح	يا من رماك دهرك
وما دهرك يا صاح	قول لي علي امرك
وانسر منك باح	لم بقيت ليهفن
وانني بقيت ليهفان	والسر منك باح
يجري دما طوفان	والدمع من عينك

دور

يا من سال عني	طول مدني صيد
لما بقي فني	في صيده معتاد
تاريه يظمي	جيتته ونا فرحان
جيتته ونا فرحان	تاريه يظمي
باكي وحيي حان	في ضيق وامسيت

دور

مختار على شانك	خليتني دايب
من شدة احزانك	حاضر ونا غايب
لما رجع خانك	نيس جيت انيه باضمنا
نيس جيت انيه باضمنا	لم رجع خانك
تعاشر الخوان	خذ لك حذر واحذر

دور
قد غری جہلی
ان
واندھر اعمی

X.

maṭla':	kīfu ¹ -nṣurū fellāḥ	maksūr dalīl minḥān
[riḥim]	gūyā ḥanak timsāḥ	min sālīf al-'azmān
1. dōr:	iā man ramāk dahrak	fī fammə da-t-timsāḥ
[riḥim]	kullī 'alā 'amrak	qamā dahāk iā ṣāḥ
	lammā baḳət laḥfān	qa-s-sirrə minnak bāḥ
	qa-s-sirrə minnak bāḥ	qintə baḳət laḥfān
	qa-d-dam'ə min 'enak	iigrī da mā ṭūfān
2. dōr:	ṭūl muddatī ṣaijād	iā man sa'al 'annī
[zibriḳās]	fī ṣēdəhim mi'tād	lammā baḳā fennī
	gītō qanā ferḥān	tārīḥ iṭṭamminnī
	tārīḥ iṭṭamminnī	gītō qanā ferḥān

¹ kīfu für kīfū von qaḳāfa. Zum Imperativ kīf vgl. Spitta S. 224.

Maṭla': Steht still und seht einen Fellāḥen, gebrochen. elend, mißhandelt.

Im Rachen eines Krokodils seit undenklichen Zeiten¹.

1. Dōr: [Riḥim] O du, den dein Mißgeschick ins Maul dieses Krokodils warf,

berichte mir über deine Sache und was dich betroffen hat, o Freund!

Daß du traurig wurdest und das Geheimnis von dir ans Licht kam, und daß das Geheimnis von dir ans Licht kam, und du traurig wurdest.

und die Träne aus deinem Auge rinnt — das ist Sintflutwasser!

2. Dōr: [Zibriḳās]: Mein Leben lang bin ich ein Fischer — der du nach mir fragst,

An ihre [der Krokodile] Jagd gewöhnt, da es mein Beruf (fenn) war.

Ich ging wohlgemut an es heran, offenbar² will es mich sicher machen.

Offenbar will es mich sicher machen, ich gehe wohlgemut an es heran.

¹ Wohl eine Ubertreibung, er sitzt sehr lange schon im Rachen des Tieres.

² tārīḥ für atārīḥ = atābīḥ; zu diesem Adverb vgl. Spitta S. 179, Willmore 209; Spiro, Lexicon s. v. igrann.

	fajā ṭabaḳ ¹ ḡamsīt	bakī ḡahīnī ḡān
3. dōr:	ḡallētini dājiḡ	muḡtār 'alā šānak
[riḡim]	ḡaḡir ḡanā ḡājiḡ	min šiddat aḡzānak
	lēš ḡīt 'ilēḡ biṭmān	lammā riḡi' ḡānak
	lammā riḡi' ḡānak	lēš ḡīt 'ilēḡ biṭmān
	ḡuz lak ḡazar 'iḡzar	ta'āšir el-ḡūḡān,
4. dōr:	ḡad ḡarrā bī ḡahī	ḡad-dahrā iḡmā'ī ²
[zibriḡāš]	inn	

¹ So Littmann. ² $\dot{\text{z}}$ allerdings nicht sicher, jedenfalls ein Buchstabe mit 1 Punkt darüber, und das kann hier kaum etwas anders sein. Man könnte auch *agma bi* lesen, denn von den 2 Punkten unter dem ersten *jā* könnte einer nicht ursprünglich sein.

Und o, da schnappte es, und ich blieb weinend, und meine Zeit ist gekommen.

3. Dōr: [Riḡim]: Du machst, daß ich vergehe¹, ratlos deinetwegen. Anwesend und zugleich abwesend bin ich² wegen der Stärke deiner Bekümmernisse.

Warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit, als es umkehrte und dich betrog?

Als es umkehrte und dich betrog, warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit?

Brauche Vorsicht und hüte dich davor, dich einzulassen mit den Betrügern!

4. Dōr: [Zibriḡāš]: Meine Dummheit hat mir böses mitgespielt und das Misgeschick war [bewirkte] meine Lähmung.

¹ Eigentlich: schmelze, zerfließe. ² Im Körper anwesend, im Geiste abwesend; wie von Sinnen.

No. XI and XII,

erhalten nur in Ms. D und E. Ganz abweichend von den andern Gedichten ist hier der Dichter nicht angegeben. Ich gebe die Gedichte nur in Transskription und Übersetzung.

No. XI besteht aus Maṭla' und 6 Strophen zu je 5 Doppelversen. In Maṭla' und Strophe 1 und 6 redet Riḡim, in den Strophen 2—5 Zibriḡāš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' und die beiden letzten jeder Strophe enthalten den Hauptreim, die drei ersten Verse jeder Strophe den Sonderreim. Das Versmaß ist hier: *mu-staf'ilun mustaf'ilun maf'ilun*.

Das Bulēlik (No. XII) weist Maṭla' und 5 Strophen auf. Hier wechseln die Strophen regelmäßig zwischen Riḡim und Zibriḡāš.

Das Versmaß ist *mustafʿilun fuʿlun*, die Reime sind ganz analog denen in No. XI.

XI.

maṭlaʿ: riḥim: kaḅl el-kalām ʿanḁaḅ nebīna-l-ḥadī
 min ʿanṭaḅ allāḅ lo-l-ḥigārā iā ṣāḅ
 ʿa-d-ḁabbə gā sellim ʿalēḅ fi-l-ʿadī
 ʿa-mma-l-gemel min ʿozmə mā bō ḁad bāḅ

1. dōr: riḥim: iā ʿaijuḅa-l-fellāḅ famā dā-ṣābak
 lammā baḁēt fī fammə timsāḅ kāsir
 daʿʿat faḁīr ʿillā duʿā min mazlūm
 ʿillā mərəbiṭ kān bisirrō ḁāḁir
 ʿillā ʿabūḁ iā munjati kān iḁī
 ʿalēḁ ʿaʿummak fi-ḁ-ḁalām al-ʿakir
 inḁaḁ ʿaʿalimnī ʿalā di-l-ḁiṣṣaḅ
 iā min ramāḅ dahrō ʿaʿaṣbaḅ nauḁāḅ
 ḁul-lī ʿēṣ¹ sebeb mā ʿiḁragak min bētak
 lammā ʿalēḁ ḁad iʿtadā da-t-timsāḅ

¹ Vgl. VI 2.

XI.

al-Maṭlaʿ: Riḥim: Bevor ich rede. preise ich unsern Profeten, den
 recht leitenden
 zu dem Gott die Steine reden ließ, o Freund!
 Und die Eidechse kam, ihn zu grüßen im Wādī
 Und das Kamel — was in ihm an Schrecken war, brachte
 es ans Tageslicht¹

1. Dōr: Riḥim: O du Fellāḅ, was hat dich betroffen,
 da du dich im Rachen eines reißen den Krokodils befindest!
 Der Fluch eines Frommen, oder das Gebet von einem, der
 ungerecht behandelt ist,
 oder war ein Derwisch mit seinem Geheimnis (sirr) zugegen?
 Oder hat dich dein Vater — o mein Wunsch! — verflucht
 und deine Mutter in der trüben Finsternis?
 Auf! und unterrichte mich über diese Geschichte
 O du, den sein Geschick darniederwarf, daß er nun heult.
 Sag mir, welcher Anlaß dich aus deinem Hause trieb
 daß dies Krokodil in deine Rechte eingriff.

¹ Diese Geschichte von dem Kamel, das durch sein Brüllen die Wahrheit ans Tageslicht bringt, ist sehr bekannt in allen islamischen Ländern und wird z. B. in as-Sira al-Ḥalabīja (Kairo 1320) Bd. III S. 284 erzählt.

2. dōr: zibriḳās: jā min 'ala-ḥḡālī bitis'al 'īlam
 'innī 'anā ṣaiḡād ḡadīm fi-l-higrah
 'aṣṡādō bi-l-kānūn ḡa'āḡuz rizḡī
 ḡaṣā' bidā bēn 'ahlō fennī ḡibrah
 ḡa'auḡim el-ḡar'ā ḡa-'armi-s-sennār
 ḡaḡarrir eṣ-ṣan'ah bibēt el-'ibrah
 ḡa'aṡrah eṣ-ṣebekah¹ bi-'idi sir'ah
 ḡaḡad 'ala-r-rāmūz 'izā ḡā 'au rāḡ
 ḡalā 'aḡaddim ḡōf 'anā ṡūl 'omrī
 ḡaṣuṡt 'abūḡa-ṡṡād samānīn timsāḡ

3. dōr: ṡiliḡtō² iōm al-'aṣrō ḡabl al-maḡrib
 'aṣīb 'alā ḡamb el-ḡezīre da'kah
 ḡa-l-mōḡ ḡad itlāṡam ba'ḡō³ fī ba'ḡe
 min ḡalfō el-'arḡāḡ bitilk el-birkah
 ṣaḡabtō ṡarrāḡah ḡedīdah 'andī
 min ḡazlō nā'im minsāḡib min rukkah

¹ Wahrscheinlich muß man wegen des Verses ṣebkah lesen. ² = طلعن.
 Hier ist der Vers nicht in Ordnung.

2. Dōr: Zibriḳās: Der du mich nach meinen Geschicken fragst, wisse,
 ich bin ein Fischer, alt im Dienst.
 Ich fische nach der Regel und verdiene meinen Unterhalt.
 und es verbreitete sich unter meinen Zunftgenossen die Kunde
 davon.

Und ich lasse schwimmen den Kork¹ und werfe aus die Haken
 und ich richte das Handwerk genau ein mit dem Kompaß.
 Und ich werfe aus das Netz mit meiner Hand geschwind
 und ich sitze auf dem Meere², wenn es kommt und geht.
 Und keine Furcht zeige ich, so lange ich lebe,
 und ich sah, wie mein Vater 80 Krokodile fing.

3. Dōr: Ich ging eines Tages aus, nachmittags, gegen Sonnen-
 untergang,
 traf auf der Seite der Insel einen Haufen (Fische) an,
 und die Wogen schlugen gegen einander
 wegen der Winde in diesem Gewässer.
 Ich zog ein neues Wurfnetz an mich heran,
 von zartem Netzwerk, gesponnen vom Spinnrocken.

¹ Pflanzenmark, das oben schwimmt, damit die Haken nicht zu tief hinunter-
 sinken. ² البحر العظيم تتوجه TA. Er sitzt im Kahn auf dem
 Meere.

lammā ramēt el-ğazlā billā-tuakkalt
 ʔa-ḳultā bismillā-l-kerīm el-fattāḥ
 lammā ramēt tilk er-roṣās itmakkin
 saḥabtahā 'andī ṭilī' da-t-timsāḥ

4. dōr: lammā ra'ētō¹ ḳad tēkaš'ar gismī
 ʔaḳultā mā di-llā balīje tğimme²
 ʔaṣfarra lōnī ʔinza'ag 'aḥḡālī
 ʔaḡābet er-rūḥ fī makān el-laḳme
 taḳtaḳtā³ 'a'dāja ʔamā bi zāiīd
 ʔagēt 'aḡallī mā laḳēt lī nahme
 lammā ra'ētō¹ nām ʔamaddad riglēḥ
 kunt 'aḥsib innō māt 'atārīḥ jirtāḥ
 maddētō 'idī 'inn 'aḡallaṣ ḡazlī
 ṭabaḳ 'aleijā mā laḳēt lī muftāḥ

5. dōr: iā ḡaggā 'aḡmed bi-n-nebī el-hādī
 min nūruhū fi-l-'ufḳā sāṭī' lāmī'
 'ilḡaḳ liḡiddī bi-l-'agal ḡallaṣnī
 ʔunzur lida-t-timsāḥ liḡismī bālī'

¹ D: laḳētō.

² = تَغِيْمَة .

³ Ms.: ʔaḳtaḳta.

Als ich das Netzwerk auswarf, vertraut ich auf Gott
 und sprach: im Namen des Gütigen, des Öffners!
 Als ich jenes Blei auswarf, wurde es festgehalten.
 ich zog es an mich — da kam dies Krokodil heraus!

4. Dōr: Als ich es sah, da überließ es meinen Körper
 und ich sprach: Sicher hat irgend ein Misgeschick es gereizt!
 Und gelb wurde meine Farbe und verstört mein Befinden.
 und der Atem ging aus an der Stelle des Schluckens.
 Ich klapperte mit meinen Gliedern und es konnte mit mir
 nicht schlimmer werden(?),
 und ich wollte fortlaufen, nicht fand ich mir Kraft.
 Als ich es ansah, schlief es und streckte seine Füße aus
 ich glaubte, es sei gestorben, wie es sich so ausstreckte.
 Ich streckte meine Hand aus, um das Netz loszumachen.
 da schloß es über mir zu, und ich fand mir keinen Schlüssel.
5. Dōr: O Ḥagg Aḡmed, beim rechtleitenden Profeten.
 dessen Licht am Horizonte glänzend strahlt,
 mach dich an meinen Widersacher, schnell befreie mich!
 und sieh auf dies Krokodil, das meinen Körper verschlang,

qunzur linābō qad haraḳ t̄ariḳtī
 qa-n-nāb el-āhir ʔo-ʃtə qalbī t̄ali'
 qūm haqdar eš-šaijād qabāt el-ʿiddah
 iā man zaḥar lak bil-makārim 'auḍaḥ
 qana-nkitib-lak 'abdə muddet 'omri
 tibkə 'alaijā bi-l-muqaddah mannāḥ

6. dōr: riḥim: lau kuntə tufdā bi-z-zahab qa-l-fiddah
 lakuntə fādetak qazilt 'a'kāsak
 'alā bidā timsāḥ ligismak bāli'
 qalā baḳā bājin siqa-n-kān rāsak
 qunzur linābō qad haraḳ t̄ariḳtak
 qafāriḳak ḥillak qagam'a-gnāsak
 qišhad bi'anna-llāha rabbak ḥaḳḳan
 mā jinfa'ak ġer eš-šəḥādah iā ṣāḥ
 'iġriz qa'istakḫil muṣammit k̄a'id
 lammā 'asamma' qa-ʃo da-t-timsāḥ

und sieh auf seinen Zahn, der meinen Brustkasten ¹ zerriß,
 und der hindurch drang mitten in mein Herz.

Auf! bring den Fischer herbei und hol die Geräte!

O du, dem um der edlen Taten willen vollwertiges Geld zu
 Teil werden möge!

Und ich will dir als Sklave verschrieben sein, so lange ich lebe,
 Du wirst mir gegenüber durch die Liebe ein Wohltäter sein!

6. Dōr: Riḥim: Wenn du mit Gold und Silber losgekauft werden
 könntest,

ich kaufte dich los und beseitigte dein Unglück.

Aber das ist doch ein Krokodil ², das dich ganz verschlungen hat,
 und nichts ist sichtbar geblieben außer deinem Kopf!

Und sieh auf seinen Zahn, der deinen Brustkasten zerriß.

Und losgesagt hat sich von dir dein Freund und alle deine
 Anverwandten.

Drum bezeuge du, daß Allāh dein Herr sei in Wahrheit!

Nur das Glaubensbekenntnis kann dir nutzen, mein Freund!

Laß die Widerspenstigkeit ³ und höre schweigend dasitzend
 wenn ich vortrage die Schilderung dieses Krokodils.

¹ طارقة = gr. *Θωραξ*, cf. de Sacy, Chr. Arabe ² I 274 f., Lane s. v. ² 'alā
 = nonne. ³ غر الرجل كسيع اطاع السلطان بعد عصيان TA. Hier können
 die Worte schwerlich so wie oben S. 320 übersetzt werden.

XII. bulēliḳ.

matla':	ta'a-nzuru-l-fellāḥ	fī fammə da-t-timsāḥ
riḥim	ṭābiḳ 'alēḥ nābō	lō kullə nāb garrāḥ
1. dōr:	īā 'aijuha-l-fellāḥ	ḳulli 'alā zambak
riḥim	uēs kānat af'alak	bidā ḥakam rabbak
	uḳi'tə ma' timsāḥ	fi-l-baḥrə 'ājim bak
	ṭābiḳ 'alēk nābō	uadem'ə minnak sāḥ
	'uṣbur liḥukm allāḥ	'innō kerim fattāḥ
2. dōr:	īā min bitis'alnī	bimin rasam rasmak
zibriḳās	uasaḡarak uanšāk	bēn el-uarā ḳismak
	'inni-s'alak ḳullī	jaḥūje mā 'ismak
	'abḫā 'anādīz bō	bēn el-uarā īā ṣāḥ
	billāhi taṣḍiḳnī	īā ḥorrə īā gaḥgāḥ
3. dōr:	ḥammiltinī hammak	zauḡidtinī 'arkār

XII. Bulēliḳ.

Matla': Kommt. seht den Fellāḥen im Rachen dieses Krokodils.
 Geschlossen hat sich über ihm sein Zahn. und jeder Zahn
 schlägt ihm Wunden.

1. Dōr: [Riḥim]: O du Fellāḥ, sprich mir über dein Vergehen
 und wie waren deine Taten? Damit hat dein Herr das Urteil
 gesprochen.
 Du gerietst zusammen mit einem Krokodil, das nun im Flusse
 mit dir schwimmt.
 Geschlossen hat sich über dir sein Zahn, und eine Träne fließt
 aus deinem Auge.
 Harre auf Gottes Urteil, denn er ist gütig, ein Öffner.
2. Dōr: [Zibriḳās]: O du, der du mich fragst, bei dem, der dein
 Bild zeichnete,
 und dich bildete und dich schuf, — unter den Menschen deinen
 Anteil,
 ich frage dich, sage mir, mein Bruder, was ist dein Name,
 daß ich dich damit nennen kann unter den Menschen, mein
 Freund!
 bei Gott sag mir die Wahrheit, du Freigeborner, du Herr!
3. Dōr: [Riḥim]: Du hast mir die Sorge um dich aufgegeben, mir
 reichlich gemacht Gedanken.

rihim timsâhə 'ājim bak	fī ʔoštə da-l-'abhār
ʔanā 'alək nā'ī	'al-muddet el-'a'mār
lakinnə dā maḳdūr	min ḥālik el-'arḡāḥ
'uṣbur ʔalā taḍgur	tibkə ḡadā mirtāḥ
4 dōr: billāh 'alək iāḥī	inhad ʔaḥallaṣnī
zibriḳāš ʔunzur lida-t-timsāḥ	fī-l-baḥrə bāla'nī
ʔarūḥ labī kullō	innō iəsāmaḥnī
ʔa-l-'ummə titraḥḥam	fī kullə ʔaḳt šabbāḥ
'abkə 'ana-šhad bak	iōm el-ma'ād iā šāḥ
5. dōr: 'išhad bi'ann allāh	fī-l-mulkə ʔaḥdānī
ʔa-'ann rasūl allāh	makkī ʔa'adnānī
ḥubbō sakan ḳalbī	ʔadāḥil a'jānī
iā baḥtə min zārō	iibkə ḡadā mirtāḥ
'innō nabī hādī	nūrō kama-l-mišbāḥ.

Ein Krokodil schwimmt mit dir inmitten dieser Gewässer.
 Und ich werde trauern über dich auf die Lebenszeit hin.
 Aber das ist ein Geschick vom Schöpfer der Geister,
 Harre aus und beunruhige dich nicht, morgen bist du erlöst!

4. Dōr: [Zibriḳāš]: Ich beschwöre dich bei Gott, o mein Bruder,
 mach dich auf und befreie mich!
 Und sieh auf dies Krokodil, im Flusse hat es mich verschlungen!
 Und geh zu meinem Vater, sag ihm, daß er mir verzeihen möge,
 und die Mutter soll sich erbarmen in jeder Morgenzeit (?)¹.
 Ich werde Zeugnis für dich ablegen am jüngsten Tage, mein
 Freund!

5. Dōr: Bezeuge, daß Gott in der Herrschaft einzig ist,
 und daß der Gesandte Gottes ein mekkanischer und 'adnāni-
 scher ist.
 Die Liebe zu ihm bewohnt mein Herz und dringt ein in mein
 innerstes Wesen.
 O Glück dessen, der ihm einen Besuch abstattet, er wird morgen
 erlöst sein.

Denn er ist der rechtleitende Profet, sein Licht ist wie die Lampe².

¹ šabbāḥ des Versmaßes wegen für šabāḥ? ² Anspielung auf Kor. 24 35.

[Schluß folgt.]

Enno Littmann danke ich dafür, daß er eine Korrektur dieser Arbeit
 gelesen hat. Über das mit seinem Namen ausdrücklich Gekennzeichnete
 hinaus hat er oft durch Fragen und Bemerkungen zu erneuter Nachprüfung
 und richtigeren Fassung des Textes Anlaß gegeben.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Zweite Folge.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Juli 1915.

5. *bhága-*.

Die Bedeutung des Gottes Bhaga wie des Abstraktums *bhága-* ist der Hauptsache nach klar und längst erkannt. Manche Details scheinen mir doch Richtigstellung zu verlangen. Und überall läßt sich, glaube ich — wenn wir von der Alternative der Personifizierung oder Nichtpersonifizierung absehen — eine Bedeutung mit größerer Strenge, als bisher geschehen, durchführen. Die Annahme spezieller, von jener mehr oder weniger abliegender Bedeutungen für eine Anzahl von Stellen wird zurückzuweisen sein.

Daß der Zusammenhang mit dem Verb *bhāj-* lebendig gefühlt wurde, ist selbstverständlich und tritt an mehreren Stellen deutlich hervor¹⁾. Aber man sieht leicht, daß die in *bhāgá-* ausgedrückte Vorstellung des Teils, der neben andern Teilen steht und mit diesen das Ganze ausmacht, dem Wort *bhága-* fremd ist.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem Abstraktum.

Hier wird als eine Hauptbedeutung angenommen „Wohlstand, Reichtum“ (Pet. Wb. s. v. 1 f.; Geldner Glossar 1). Von den Belegen hebe ich hervor III, 30, 18. 19, wo neben *asmé astu bhága indra*, *á no bhara bhágam indra* steht *mahír iṣaḥ*, *rāyó . . brhatāḥ*, *deṣṇásya*, *vásunām*; oder IX, 97, 44, wo neben *bhágam*, außer *virúm*, *rayím* steht.

1) Ich weise hin auf I, 24, 5 (zu dem *bhāgabhakta-* dort vgl. awest. *bayō. baxta-*); V, 46, 6; 49, 1; VII, 41, 2; Śat. Br. II, 6, 2, 13.

Nun aber beachte man X, 42, 3, wo Indra genau wie III, 30, 19 angederedet wird *bhágam* . . . *á bharā naḥ: bhágam* aber hat hier das Beiwort *vasuvídám*. Dies *vasuvíd* findet sich mehrfach bei *bhága-*. So VII, 41, 6, wo *bh^o* vielleicht, im Zusammenhang des an Bhaga gerichteten Liedes, Name des Gottes ist; ferner VIII, 61, 5, wo ebenfalls zwischen Gottesnamen und Abstraktum nicht entschieden werden kann (hier V. 7 daneben ähnlich *vidá bhágam vásuttaye*). Immer ist der *bhága-* (bz. vielleicht der Gott Bh.) nicht identisch mit *vasu-*, sondern er ist die Potenz, die das *vasu-* findet, erlangt, verschafft. Treffend macht Hillebrandt (V.M. III, 95) auf Av. V, 26, 9 aufmerksam. wo die *ásísaḥ* als das Charakteristikum des Bh. erscheinen, wie die *viryāṇi* das Indras sind. Eine solche Potenz wohnt nach vedischer Vorstellung im Innern des Wesens, das sie besitzt; so heißt es *indriyám bhágam indre váyo dadhat* Vs. XXVIII, 43. Sie kann auch in einem Zauberobjekt verkörpert sein; so wird Kauś. S. 36, 15—18 ein solches Objekt eingegraben bz. wieder ausgegraben mit den Worten *yaṁ te bhagaṁ nicaknuḥ* etc. Solcher *bhága-* kann von dem, der ihn zauberisch herstellen will, „zusammengebracht“ werden, wie z. B. die Kraft der Rede *sambhṛtatama-* ist Śāṅkh. Śr. X, 15, 12: vgl. Av. II, 36, 2 *sómajusṭam bráhmajusṭam aryamná sambhṛtam bhágam*¹⁾; das. XIV, 1, 31 *yuvám bhágam sám bharatam sámṛddham*²⁾; vgl. das. VII, 50, 2 *viśám . . . samaitu viś-váto bhágah*; Av. II, 30, 2 *sám vāṇ bhágāso* (Plural!³⁾) *agmata sám cittāni sám u vratā*. Auf die ungefähre Natur dieses *bhága-* wirft auch eine Anzahl von Stellen Licht, die ihn neben verwandten Vorstellungen aufführen. Da tritt besonders häufig *varcaḥ* auf, weiter *tejah yaśaḥ ruciḥ śrīḥ tviṣiḥ indriyam āyuh balam* u. dgl.; wenn dann auch Begriffe wie *draviṇam* und *rayiḥ* erscheinen, kann dadurch doch nicht der Eindruck beseitigt werden, daß man es mit einer jener innewohnenden Substanzen zu tun hat, die wir als Eigenschaften, Begabungen verstehen⁴⁾.

Ich glaube in der Tat, daß zu Gunsten dieser Auffassung die Bedeutung „Reichtum“ — mindestens für die ältere Sprache, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — aufzugeben ist; es han-

1) Daß es sich nicht um Zusammenbringen von Besitztümern handelt, ist klar: der Vers bezieht sich auf *bhága-* als die Potenz, die dem Mädchen einen Gatten verschafft: s. unten S. 364.

2) Auch hier gilt das eben Bemerkte.

3) So wird ja auch *vārcāmsi, téjāmsi* (s. sogleich) gesagt.

4) Vgl. zum Obigen Av. I, 14, 1; III, 22, 6; VI, 129, 2; XII, 1, 5. 25: XIV, 2, 55; Kāth. XXXIX, 6 (p. 123, 21); Vs. XVIII, 8: Śat. Br. XI, 4, 3, 3 (vgl. 7. 15); Āśv. G. III, 6, 8: Pār. G. II, 6, 17. 21. 23: Hir. G. I, 24, 2: Mān. G. I, 9, 27 u. a. m.

delt sich eben vielmehr um eine glückliche Disposition, die Reichtum, aber auch vieles andere, verschafft. Wir sahen schon, daß für Stellen, an denen die Auffassung als „Reichtum“ auf den ersten Blick am nächsten zu liegen scheint, wie III, 30, 18. 19, sich doch die andere Deutung als wahrscheinlich ergibt. Eine bezeichnende Stelle dieser Art ist Mānava Gr̥hya II, 14, 26. Ein Mantra wird angeführt:

*bhagaṃ te varuṇo rājā bhagaṃ sūryo bṛhaspatiḥ
bhagaṃ indraś ca vāyuś ca bhagaṃ sapta ṛṣayo daduḥ.*

Sollen wir, weil hier der *bhaga-* „gegeben“ wird (vgl. *bhāgatti-* Rv. IX, 65, 17; *bhagaṃ pūṣā savitā no dadātu* Aśv. Śr. II, 11, 4), „Reichtum“ verstehen? Es ist für die konkrete Anschauung der um *bhaga-* gelagerten Vorstellungen besonders instruktiv, den Vers in dem ihn umgebenden Zusammenhang zu betrachten. Es handelt sich um einen Ritus für Personen, denen irgend ein Mißgeschick anhaftet: *rājaputrā lakṣaṇavanto rājyaṃ na labhante, kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyo bhartṛn na labhante, strīyaḥ prajākāmā lakṣaṇavatyaḥ prajāṃ na labhante, strīṇām ācāravatīnām apatyāni mriyante, śrotriya aulhyāpaka ācāryatvaṃ na prāpnoti, aulhyetṛṇām adhyayane mahāvighnāni bhavanti, vaṇijāṃ vaṇikpatho vinaśyati, kṛṣikarāṇām kṛṣir alpaphalā bhavati.* In den Sprüchen nun, die zu den hier anzuwendenden Riten gehören, bildet *bhaga-*, *bhagavant-*, *saubhāgya-*, *daurbhāgya-*¹⁾ stehendes Leitmotiv. So wird zum Hause gesagt: *bhagavati bhagaṃ me dehi*; zur Sonne: *namas te astu bhagavan . . . , jahi me deva daurbhāgyaṃ saubhāgyena māṃ samyojayasva.* Neben dem oben angeführten, beständig das Wort *bhaga-* wiederholenden Vers steht ein anderer:

*yat te keśeṣu daurbhāgyaṃ sīmante yuc ca mūrdhani
lalāṭe karṇayoṛ aksor āpas tad ghnantu te sadā:*

das *daurbhāgya-* ist also eine Substanz, die in verschiedenen Körperteilen weilt und durch Wasser gewaschen werden kann; ähnlich ist offenbar der *bhaga-*, das *saubhāgya-* vorgestellt. Man sieht, wie weit dies Wesen des *bhaga-* von „Reichtum“ u. dgl. entfernt ist.

Unter den an der obigen Stelle aufgeführten Interessen aller Art nun, für die Besitz oder Nichtbesitz des *bhaga-* entscheidend ist, steht neben denen des Bauern, Kaufmanns, Thronprätendenten u. s. w. auch das des Mädchens, das sich einen Gatten

1) In *bhagavant-* ist die Bedeutung „mit *bhaga-* begabt“ hier noch vollkommen lebendig (man vergleiche auch die Ausdrucksweise des Bhagaliedes Rv. VII, 41). *saubhāgya-*, *daurbhāgya-* gehören dem Sinne nach deutlich mit *subhāga-*, *durbhāga-* zusammen.

wünscht. Darin drückt sich aus, daß eine in unsern Textmaterialien besonders hervortretende Wirkungsweise des *bhaga-* doch nichts anderes ist als ein den übrigen durchaus gleichartiger Ausfluß einer und derselben *bhaga-*Wesenheit: es handelt sich um die Beziehung von *bhaga-* auf Liebe und Ehe, um das Glück, das hierin der Mann, vor allem aber das Weib hat¹⁾. Es ist wohl begreiflich, daß beim Weibe die betreffenden Bedürfnisse mehr hervortraten, auch die Abhängigkeit von den Lannen des Glücks stärker empfunden wurde. Das Pet. Wb. und die übrigen bekannten Hilfsmittel ermöglichen es leicht, von der großen Verbreitung des Gebrauchs von *bhaga-* gerade in Beziehung auf das Weib sich eine Vorstellung zu machen. Schon im Rv. hebt die Erscheinung an; u. a. die unverhältnismäßig häufige femininische Verwendung von *subhaga-* dort ist bezeichnend²⁾. Aus dem Av. sei etwa auf II, 36, aus dem Opferritual auf den Ritus der Mädchen beim Traiymbakahoma Sat. Br. II, 6, 2, 13 (vgl. Hillebrandt Rit. Litt. 119) verwiesen; umfangreichere Sammlungen zu geben scheint unnötig. Das Ganze der bisherigen Auseinandersetzungen aber wird von selbst Mißverständnisse über das Wesen des auf diesem Gebiet wirksamen *bhaga-* ausschließen. Es handelt sich nicht um Schönheit; ausdrücklich spricht das Mahābhārata³⁾ mehrfach von Weibern, denen Schönheit eigen ist, aber der *bhaga-* fehlt. Auch „Gunst, Hnld“ paßt nicht; *bhaga-* ist vielmehr etwas, das Gunst verschafft. Näher dem Richtigen kommt „Anziehungskraft, die Fähigkeit anzulocken“⁴⁾, aber auch dies ist noch zu rationalistisch, überträgt das Geheimnisvolle noch zu sehr in unsre verständliche Sprache. Als durchaus unzulässig erscheint es, *bhaga-* irgendwo als „Frucht-

1) Charakteristisch dafür, daß neben dem Weib an sich auch der Mann hier in Betracht kommt, ist Av. XII, 1, 25 *strīṣū puṁsū bhāgo rūciḥ*; auch daß die in Av. I, 14, 1 auf das Weib bezogene Zusammenstellung mit *vārcaḥ (bhāgam asyā vārca ādiṣi*, vgl. XIV, 2, 53. 55) sich wiederholt auch ohne diese Beziehung findet.

2) Ja das awestische *hubaya-*, *vohu.baya-* macht wahrscheinlich, daß die besondere Beziehung von *bhaga-* zu den Frauen sogar in die indoiranische Periode zurückgeht. Sie lebt in Indien fort, wenn dort bis in späte Zeit *subhage* höfliche, glückbedeutende Anrede an Frauen ist. — Wie *bhaginī*, das an sich soviel bedeutet wie *subhagā* (vgl. Manu II, 129), später zur Bedeutung „Schwester“ gekommen ist, weiß ich nicht. Vielleicht weil der Bruder am häufigsten in den Fall kommen mochte, diese Anrede zu gebrauchen? Nach dem Pet. Wb. die Glückliche, insofern sie nicht allein steht, sondern einen Bruder hat. Das ist mir recht zweifelhaft; *bhaga-* inbezug auf das weibliche Geschlecht ist ja sonst anders gemeint.

3) I, 6427; XII, 8121 ed. Calc.

4) Hillebrandt, V. M. III, 94.

barkeit“ zu verstehen¹⁾; das fällt ganz aus der Sphäre heraus, auf welche die Materialien weisen, und auch nur von einem Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür ist schlechterdings nichts vorhanden.

Abzulehnen ferner scheint mir die Bedeutung „Liebhaver, Liebster, Liebste“ (Geldner²⁾). Die dafür angeführten Belege scheinen mir auf das Ungezwungenste zu der durchweg geltenden Bedeutung zu passen. Warum V, 7, 8 *yád ānaśé bhágam* nicht: „nachdem sie Glück (in Gewinnung eines Gatten oder Liebhabers) erlangt hatte“³⁾? — IX, 10, 5 *jánanta uśáso bhágam* „Glück der Uśas erzeugend“ — in deren so oft besprochenem Entgegenkommen gegen die Männer? Oder eher „Morgenröten (und) Glück erzeugend“ (vgl. II, 12, 7; 21, 4; III, 32, 8; VII, 76, 4 u. s. w.)? — X, 39, 3 *amājúraś cid bhavatho yuvám bhágaḥ* „der daheim Alternden werdet ihr (die Aśvin) zum Glück“ (das sie von jenem Mißgeschick befreit) — wenn nicht gemeint ist: „werdet ihr Bhaga“ (die göttliche Verkörperung eben jenes Glücks)⁴⁾. Wäre „Liebhaver“ zu verstehen, stände, da es sich um die Aśvin handelt, der Dual, wie im weiteren Verlauf des Verses *avitārá, bhiśájā*. — Dunkel und einem dunkeln Lied angehörig ist X, 11, 6 *úd iraya pitúrā jārā á bhágam*. Warum nicht: „Errege (o Agni) die Eltern (Himmel und Erde) . . . zum Glück“ — daß sie einander Glück (in der Liebe) bringen? daß sie den Geschöpfen *bhaga-* verleihen? Das wird nicht auszumachen sein⁵⁾. — Geldners letzter Beleg für diese Bedeutung ist Av. II, 30, 5. Das Lied gehört einem liebebedürftigen Jüngling: „Dies (Mädchen) ist hergekommen einen Gatten begeh-

1) Hillebrandt a. a. O. mit Beziehung auf Av. XII, 1, 25. Wenn Rv. III, 30, 18 der *bhágaḥ* als *prajāvān* bezeichnet wird (vgl. V, 82, 4), so bedenke man, was alles für Worte dies Beiwort führen. — Von der späteren Bedeutung *vulva* (vgl. namentlich Bloomfield zu Av. II, 30) finde ich im Veda keine irgend zuverlässige Spur. Daß *bh^o* V, 7, 8 und vielleicht X, 11, 6 „männliches Glied“ bedeute, scheint mir unbegründbar (Vs. XX, 9 würde sich dafür natürlich nicht anführen lassen).

2) Glossar s. v. 2b. Ich spreche von dieser Bedeutung im Zusammenhang mit den vorher betrachteten schon hier, obwohl im allgemeinen Personifikation des *bhaga-* erst weiter unten betrachtet werden soll.

3) Eine andere Deutung der Stelle s. Anm. 1. So greift die Exegese hin und her.

4) Der Vers gehört natürlich mit II, 17, 7 zusammen, wo dieselbe Ungewißheit, ob Abstraktum oder Gott, wiederkehrt. Man betrachte diese Stellen im Licht von Av. I, 14 (*bhágam asyā várca ádiṣi . . jyók pitṛṣv āstām*); II, 30, 36, und man erinnere sich, daß die Bhagazeremonie des Mān. G. (oben S. 363) u. a. für den Fall vorgeschrieben wird, daß *kanyāḥ patikāmāḥ . . bhartṛn na labhante*.

5) Pischel Ved. Stud. I, 189 übersetzte „zum Liebesgenuß“: dem Resultat nach vielleicht richtig, doch nicht ganz genau.

rend. Ein Weib begehrend bin ich hergekommen. Wie ein wiehernder Hengst (vgl., ans einem andern *bhaga*-Lied, Av. II, 36, 6) bin ich hergekommen zusammen mit meinem Glück (in der Erlangung des Begehrten)“. Ganz richtig Whitney-Lanman „together with fortune have I come“. Man beachte im selben Lied v. 2 *bhágāsah* und die Phraseologie des eng verwandten Liedes Av. II, 36. — Ich schließe diesen Stellen Rv. I, 163, 8 an, wo znm Opferroß gesagt wird *ánu tvā rátho ánu máryo arvann ánu gávó 'nu bhágaḥ kanīnām*; Hillebrandt (V.M. III, 93) bemerkt dazu: „doch wohl eine Bezeichnung der dem Pferde folgenden Jünglingsscharen, ‚das Liebesglück‘, ‚die Hoffnung‘ der Mädchen“. Mir scheint gesagt, daß, wie das Roß seinen vom Ritus vorgezeichneten Weg geht, dem folgend Glück, Erfolg, Gedeihen für Streitwagen, Jünglinge, Kühe eintritt, und so denn auch Glück (in Liebe und Ehe) für die Mädchen¹⁾. Daß dies Glück eben in den Jünglingen verkörpert sei, die dem Roß folgen, kann ich aus dem Wortlaut nicht herauslesen.

So scheint mir an allen diesen Stellen immer nur die eine sich gleichbleibende Vorstellung vorzuliegen: die einer Kraft oder Begabung, welche dem, dem sie innewohnt, und besonders der, der sie innewohnt, Glück vor allem in Liebe und Ehe bringt, ganz wie ebensolche Kraft oder Begabung auch in andern Lebensverhältnissen entsprechendes Glück bringt²⁾. —

Nun genügt es an die göttliche Personifikation dieser Kraft, den Gott Bhaga, eben nur hinzuweisen. Mir scheint, daß dessen Wesen mit dem eben gebrachten Ausdruck erschöpfend definiert ist; er ist der — schon in vorindischer Zeit — personifizierte *bhága-*, wie Amśa, Dakṣa der personifizierte *ámśa-*, *dákṣa-* ist. Hillebrandts (III, 95) Bezeichnung „Glücksgott“ trifft vollkommen zu. Bhaga arbeitet daran seinen Schützlingen *bhága-* zuzuwenden: diese Bemühung ist das *bhágasya śrāntám*³⁾ Av. VI, 74, 2. Die Identität der Vorstellung beim Gott und dem Abstraktum drängt

1) Diesem *bhágaḥ kanīnām* ähnlich *aparāhṇe kumāryo bhagam icchamānās caranti* Tb. I, 5, 3, 3. Warum soll da *kumāryaḥ* „Hetären“ bedeuten (Hill. a. a. O. A. 7)? Wegen des *caranti*? Mir ist diese Bedeutung von *kumārī-* sonst nicht bekannt. Woran beim Zusammentreffen der Vorstellungen von *kumārī-* und *bhaga-* zu denken ist, zeigt m. E. Av. II, 36, 1; Śat. Br. II, 6, 2, 13; Kāty. Śr. V, 10, 17.

2) Das grundlos ratselhafte Auftreten und Nichtauftreten dieser Begabung, in unsrer Ausdrucksweise die Blindheit des Glücks: ist es dies, was durch die Blindheit des Gottes Bhaga symbolisiert wird, auf die Hillebrandt Ved. Myth. III, 95 A. 1 hinweist?

3) Bloomfield vermutet *sāntām*: ich zweifle.

sich überall auf. Ich unterlasse es, diese evidente Sachlage im Einzelnen zu erörtern; nur auf das auch bei dem Gott sich zeigende besondere Hervortreten der Sphäre von Liebe und Ehe sei hingewiesen¹⁾. Auch inbezug auf den Gott aber scheint dies nötig, vor einem meines Erachtens unmotivierten Abbiegen von der einfachen, deutlich angezeigten Vorstellung zu warnen. „An einigen Stellen bezeichnet er den Sonnengott“, sagt Hillebrandt²⁾. Ich erkenne in dem dafür Angeführten schlechterdings keine Begründung. I, 136, 2, in einem Lied an Mitra-Varuṇa, wird neben diesen Göttern und Aryaman auch Bhaga genannt, in der Verbindung *cikṣur bhágasya*, womit wohl die Sonne gemeint ist, die ja auch Mitras und Varuṇas Auge heißt. Soll darum Bhaga hier etwas anderes sein, als er sonst in seiner stehenden Verbindung eben mit Mitra, Varuṇa, Aryaman ist, als er auch in Vers 6 desselben Liedes in Verbindung mit denselben Göttern ist³⁾? Weiter I, 123, 5 wird Uṣas *bhágasya svásā varuṇasya jāmih* genannt. Wieder die Verbindung mit Varuṇa, die den Gottesnamen Bhaga, wenn daran Zweifel sein könnten, mit der normalen Vorstellung von Bh. zusammenhält. Uṣas ist sonst auch, soviel ich sehe, gar nicht des Sonnengottes Schwester, sondern seine Geliebte oder Gattin. Wird die Göttin, deren Wesen so entschieden in der erotischen Sphäre der *bhaga*-Vorstellung liegt, von deren *bhaga*- IX, 10, 5 die Rede ist, die mit besonderer Vorliebe als *subhágā* bezeichnet wird, hier einmal als Bhagas Schwester vorgestellt, so ist mir unerfindlich, inwiefern das auf eine Abweichung von der sonst geltenden Vorstellung des Bhaga als der Verkörperung des *bhaga*-, speziell auf

1) Hierauf wird die bekannte häufige Verbindung des Bhaga mit dem in eben dieser Sphäre wirkenden Aryaman beruhen, und auf dieser Verbindung wiederum vielleicht die Aufnahme des Bh. unter die *Ādityas*. — Beiläufig bemerkt: wenn wir X, 85, 23. 36 lesen *sám aryamā sám bhágah, bhágo aryamā*, VI, 51, 3 *aryamānam bhágam*, Mān. G. II, 10, 1 *bhagam cāryamaṇam ca*, welchen Grund haben wir nur in X, 31, 4 *bhágo vā góbhīr aryamém anajyāt* uns nicht mit der einfachen Auflösung *aryamā im* zu begnügen, sondern zugleich Wortverstümmelung und Kontraktion über das *-m* zu vermuten: *aryamānam im* (Hillebrandt III, 94 A. 2)?

2) V. M. III, 93: für H. ein so wesentlicher Zug am Bilde des Bh., daß er auch in der kleinen Bearbeitung seiner Mythologie darauf hinweist.

3) Der Schluß, daß ein Gott, dessen Auge die Sonne ist, ein Sonnengott sein muß, wurde mir — insonderheit wenn es sich nur um einen gelegentlichen Ausdruck handelt — prinzipiell abzulehnen scheinen. Er setzt eine durchgehende Orientierung der mythischen Vorstellungselemente nach der Natur voraus, während in der Tat auch die unter jenen Elementen, welche auf Naturgrundlage ruhen, leicht eine Selbständigkeit gewinnen, in der sie sich unabhängig von der Natur zu neuen Figuren ordnen können.

solarischen Charakter des Gottes schließen lassen soll¹⁾. Hillebrandt meint, daß dieser Charakter infolge der häufigen Nachbarschaft mit Savitar auf ihn übertragen sei²⁾. Darauf, daß ich den Savitar der älteren Zeit ebenso wenig für einen Sonnengott halten kann, komme ich nach anderwärts Ausgeführtem hier nicht wieder zurück³⁾.

Es bleibt die Frage, ob wie der Gott Bhaga so auch menschliche mit der Vorstellung des Glückes assoziierte Wesen mit diesem Wort benannt worden sind. Das Pet. Wb. stellt die Bedeutungen auf (1^a) „Brotherr, reicher oder gnädiger Herr, Schutzherr“; Geldner (Gloss. 3^a): „ein reicher, von Glück begünstigter, beliebter, nobler, freigebiger Herr“. Nach allem bisher Dargelegten werden wir vielleicht denkbar finden, daß ein Wesen *bhāga-* heißt, das dem Gott gleich glückspendend ist; einen Glück begünstigten so benannt zu sehen werden wir von vornherein nicht erwarten⁴⁾. Prüfen wir die Belege, wobei wir uns mit dem Überblick über die Geldners begnügen⁵⁾.

VIII, 61, 5 (an Indra) *bhāgaṃ nā hí tvā yásūsam vasuvīdam ānu śura carāmasi*. Die Stelle wurde schon (S. 362) auf Anlaß des *vasuvīdam* berührt. Der Gott Bhaga wie das Abstraktum „Glück“

1) Daß auch der von Hill. in diesem Zusammenhang erwähnte Vers Av. XIX, 49, 1 keinen solchen Schluß ermöglicht, ist wohl klar.

2) Die beliebte Verbindung der Namen Savitar und Bhaga (vgl. Hillebrandt V. M. III, 92 f.) fasse ich so auf, daß bald die beiden Götter als eng verwandt und zusammenwirkend neben einander stehen, bald im bekannten Stil vedischer Götteridentifikationen gemeint ist, daß Savitar auch das ist, was Bhaga ist: die eine Auffassung von der andern, wie begreiflich, nicht immer unterscheidbar. Daß *bhāga-* in dieser Verbindung als reines Appellativum, ohne Beziehung auf den Gott Bh. steht, bezweifle ich (s. weiter unten).

3) Auf den Mondgott scheint Whitney (ähnlich schon Bloomfield) das Wort *bh^o* Av. VI, 21, 2, zu beziehen (an eine heilkräftige Pflanze) *sōmo bhāga iva yāmeṣu devēsu vāruṇo yāthā*: „as Soma, lord (? *bhāga*) in the night-watches.“ Mir ist zweifelhaft, ob *yāma-* so früh diese Bedeutung hat, und speziell Rv. III, 54, 14 scheint mir für die Verbindung von *bhāga-* und *yāma(n)-* in andre Richtung zu deuten. Das Danebenstehen von *vāruṇaḥ* in der Atharvanstelle macht wahrscheinlich, daß es sich um Bh. im gewöhnlichen Sinn handelt. Vielleicht: „wie Soma, (wie) Bhaga auf (ihren) Fahrten“, oder. „wie Soma, der (Glückbringer gleich) Bhaga, auf seinen Fahrten“. Daß von Somas Fahrten die Rede ist, befremdet nicht: vgl. IX, 45, 4 und den häufigen Gebrauch von *yāti* mit S. als Subjekt. Oder etwa — schwerlich — mit Annahme von *bhāge*: „wie Soma (der Mond) beim Bhaga-Gestirn (*uttare phalguni*) auf seinen Bahnen (am glückbringendsten ist)“?

4) Höchstens indirekt, insofern der Glück spenden mag, der selbst Glück hat.

5) In gewisser Weise verwandt der hier untersuchten Bedeutung ist auch „Liebster, Liebste“. Darüber und über die zugehörigen Belege s. oben (S. 365).

kann vorliegen. — VIII, 54, 5: Indra, sei uns *bhāgo dānāya vrtrahan*. Auch hier trifft die erste wie die zweite Möglichkeit zu. Nah steht III, 36, 5; VI, 13, 2 (wo das folgende *pārijmeva, mītró ná* zeigt, daß Vergleichung mit dem Gott vorliegt), IX, 97, 55. — III, 55, 17 (von welchem Gott?) *sá hí kṣípāvān sá bhāgah sá rājā*: dies scheint mir die Stelle zu sein, die am meisten für die hier erörterte Auffassung von *bhaga-* spricht. Sie ist doch wohl nicht zu trennen von dem nah benachbarten Vers III, 54, 21 *bhāgo me agne sakhyé ná mṛdhyāh*. Weist nun bei diesem Vers nicht beispielsweise der eben erwähnte VI, 13, 2 auf Annahme des Gottesnamens hin? Auch der in der Nähe der fraglichen Stellen stehende Vers III, 62, 11 ist hier geltend zu machen, vor allem aber zwei gleichfalls derselben Region angehörige Stellen, von denen die eine sogar in demselben Lied wie III, 54, 21 steht: III, 49, 3 (an Indra) *bhāgo ná kārí hávyo matnām* und III, 54, 14 *vīṣṇum stómāsaḥ purudasmām arkā bhāgasyeva kārīno yāmani gman*. Diese Stellen nun führen zu zwei in III, 49, 3 zusammentreffenden Stellengruppen, die *bhāga-* einerseits in Verbindung mit *kārí-*, andererseits mit *hávyā-* oder überhaupt mit *hā-* zeigen. Beide Gruppen sind von Geldner Ved. Stud. I, 121 f. behandelt; der zweiten gehören auch die nach der bisherigen Erörterung noch übrigen Belege Geldners (Gloss.) für *bhāga-* = „reicher, freigebiger Herr“ an: I, 144, 3 und X, 39, 10.

Wir betrachten zuerst die *hávyā-*Gruppe. Zu dem eben angeführten III, 49, 3 kommt da zunächst I, 144, 3 (von Agni) *ād im bhāgo ná hávyah*; V, 33, 5 (von Indra) *bhāgo ná hávyah*; X, 39, 10 (vom Paidvaroß) *bhāgaṁ ná nībhya hávyam*. Man sieht, daß dieser stehende Vergleich auf eine Eigenschaft des *bhāga-* deutet, in hervorragender Weise *hávyā-* zu sein. In welcher Bedeutung ist da nun *bhāga-* zu verstehen? Dies wird entschieden durch eine weitere Stelle dieser Gruppe VII, 38, 1 *úd u syá devāḥ savitā yayāma hiraṇyāyīm amātiṁ yām áśísret, nūnām bhāgo hávyo mānuṣebhir ví yó rātnā purūvāsúr dūdhātī* (vgl. V, 49, 1; VI, 13, 2), wozu Vers 6 desselben Liedes zu stellen ist *bhāgam ugró case jōhaviti bhāgam ānugro ādha yāti rātnam*, und (nah benachbart) VII, 41, 5 *tām tvā bhaga sūrva ij jōhaviti*. Kein Zweifel, daß es sich hier um den Gott Bhaga handelt, und daß danach dieser Gott auch an den vorangehenden *hávyā-*Stellen gemeint ist¹⁾. Damit dürfte nun über

1) Wenn X, 39, 10 der Gott als *hávyā-* mit dem Paidvaroß (das *hávyo aryāh* st I, 116, 6) zusammengestellt wird, paßt dazu die Bezeichnung des Rosses als *jōhūtram aryāh* I, 118, 9. verglichen mit den hier angeführten Versen, in denen

III, 49, 3 entschieden sein¹⁾, und diese Stelle wirft einerseits Licht wiederum auf die oben angeführten benachbarten Stellen von III, 54, 55, andererseits weiter auf die *kārú*-Gruppe, der sie ebenfalls zugehört. Wenden wir uns nunmehr dieser letzteren Gruppe zu.

Fraglos mit Recht stellt, gegenüber dem Pet. Wb., Geldner *kārú-* zu *kr-* „machen“. Man berücksichtige *cakārtha kārām* I, 131, 5 und die offenbare Zusammengehörigkeit von *kārú-* und *kṛnú-* (beides in Verbindung mit *bhúra-* tretend, s. unten; vgl. auch II, 13, 10 mit IX, 97, 38); *kṛnú-* aber gehört zu *kr-* (*kṛsvā kṛno ákṛtaṃ yát te ásti* VI, 18, 15²⁾). *kārú-* ist der Etymologie nach „das Machen“, „das Zustandebringen“ (dessen, was man zustande bringen gewollt hat). Fraglich bleibt, wieweit der Gebrauch diese Bedeutung konkreter spezialisiert hat. Handelt es sich um Erfolg und Gewinn in Kämpfen und Wettkämpfen? Handelt es sich insonderheit um Gewinn im Spiel (vgl. Lüders, Würfelspiel 63 Anm. 2)? Für *kārú-* und *kārín-* scheinen mir spezielle Hindeutungen auf das Spiel zu fehlen; bei *kṛnú-* liegen sie an einigen Stellen vor. Ich glaube danach doch eher, daß in der Gebrauchssphäre des letzteren Wortes der Erfolg im Spiel eben nur als ein Fall des Erfolgreichseins im allgemeinen anzusehen ist, nicht aber die Vorstellung des Spiels die herrschende und anderweitiger Gebrauch von daher übertragen ist. So halte ich auch *kṛtá-* als Namen des siegreichen Wurfs schließlich nur für eine Spezialisierung des allgemeinen *kṛtá-* „gut getan“ (Pet. Wb. s. v. 1 g).

Verbindung von *kārú-* oder *kārín-* mit *bhága-* nun erscheint außer an der schon besprochenen Stelle III, 49, 3 noch zweimal: III, 54, 14 (s. den Wortlaut oben S. 369) und I, 141, 10 *tām tvā nū nāvyaṃ sahaso yuvan rayāṃ bhágaṃ nū kārē mahiratna dhimahi*. In III, 49, 3 ergab sich *bhága-*, mit *kārú-* in Verbindung stehend, als Name des Gottes. Ich finde an den andern beiden Stellen keinen Grund, es nicht ebenso zu verstehen. Der Gott, der über Verleihung von

Bhaga Objekt von *johavīti* ist. — Das hier Dargelegte enthält die Begründung dafür, daß ich Geldners mit mehr als kühnem Wurf hingestellte Erklärung (Ved. Stud. a. a. O., nicht mehr im Glossar) von *bhága-* mit *kā-* als „einen Festkönig preisend ausrufen, laut verkünden“ nicht annehmen kann. *bhága-* ist eben nicht „Festkönig“ oder Gewinner der Meisterschaft. Und *hāvya-* ist nicht „der Auszurufende“, sondern „der zu Rufende, der Anzurufende“. Wenn an der angeführten Stelle V, 33, 5 Indra *hāvya-* gleich Bhaga heißt, werden wir das von den zahllosen Äußerungen des Typus *ūtāye . . juhūmāsi* (den Indra) I, 4, 1 trennen?

1) Dort wird in *kārē hāvya matinām* das *matinām* wohl von *hāvyaḥ* abhängen; vgl. Delbrück Altind. Syntax 398 und III, 43, 2. 3 *matīyaḥ . . havante, matibhir jōharīmi*; VII, 24, 2 *jōhuatī manīsi*.

2) Dicht daneben zum Überfluß noch V. 13 *prā tāt te adyā kārāṇaṃ kṛtām bhūt*.

Glück Macht hat, wird beim *kārú-* der Menschen angerufen und ist selbst *kārín-*. Daß in diesem Zusammenhang I, 141, 10 von *rátna-* die Rede ist¹⁾, paßt zum sonstigen Vorstellungskreis des Gottes (s. oben S. 362). Wenn III, 54, 14 dessen *yāman-* erwähnt wird, mag das mit *bhága iva yāmeṣu* Av. VI, 21, 2 (oben S. 368 A. 3) zusammengehören, vermutlich auch mit Bhagas Eigenschaft *havya-* zu sein: man erinnere sich des fest ausgeprägten Begriffs von *yāmahū-*, *yāmahūti-* (s. meine Note zu Rv. VIII, 8, 18). Der Gott fährt einher (vgl. VII, 41, 6); während seiner Fahrt nahen ihm die menschlichen Anrufungen²⁾.

Nach alledem scheint mir die oben gestellte Frage, ob *bhága-* neben dem Gott auch menschliche Glücksspender bezeichnet, mit Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Die Basis, auf der die betreffende Annahme stehen würde, ist doch wohl allzu schmal und unsicher. Und, wie schon in meiner Note zu I, 24, 4 bemerkt, nie ist von **bhágāḥ* in der Weise wie von *sārúyāḥ*, *maghāvānāḥ* die Rede³⁾. —

Wie man aber auch über diese Frage denkt, in jedem Fall bleibt das Bild der durch *bhága-* bezeichneten Vorstellung ein durchaus einheitliches: immer handelt es sich um das Glück, das man in seinem Erleben und Tun zu haben wünscht, und um die Verkörperung solches Glücks in einem göttlichen⁴⁾ Glücksspender⁵⁾.

1) Den ausgehobenen Worten, in denen *mahiratna* vorkommt, geht voran *rátnam . . . invasi*.

2) Beiläufig hier einige Bemerkungen über das von Geldner Ved. St. I, 119f. behandelte *bhára-*, das gern in der Nachbarschaft von *kārú-* *kārín-* *krta-* *krtnu-* auftritt. Im Glossar gibt G. dem Wort die Bedeutung „Schlacht, Kampf“; das Pet. Wb. sagt unter 2^d „(das Anpacken) Kampf, Streit“. Daß *bhr-* „anpacken“ heißen kann, bezweifle ich. In welchem Sinne das *bhr-* hier zu verstehen ist, geht m. E. daraus hervor, daß in den *bhára*-Belegen besonders häufig sich die Worte finden *vájāya*, *vájēsu*, *vájasātau*, *vájasātaye*, *vājayāntāḥ*, *vājinam*, sodann *pūrye dhāne*, *dhāne hitē*, *dhānam-dhanam*, *saṃjītaṃ dhānānam* (I, 132, 1; II, 23, 13; III, 30, 22; 37, 5; V, 43, 2; VI, 45, 13; VIII, 13, 3; 16, 3; IX, 47, 5): damit werden diese Stellen an die Wendungen *dhānā* oder *vājam bharate* (I, 64, 13; II, 24, 13; 26, 3 — diese Stellen eng benachbart dem eben angeführten II, 23, 13 —; V, 32, 9; X, 147, 3) sowie an *vājam-bharā-*, *bharādvāja-* angeschlossen. Es handelt sich also bei *bhára-* nicht — wenigstens nicht direkt — um die Schlacht, sondern um das Davontragen des Gewinnes (Pet. Wb. 2^a).

3) Allerdings könnte man für allgemeinere Bedeutung von *bhága-* das *cit* in I, 24, 4 *yás cid dhi ta iṭthi bhágāḥ* geltend machen. Aber, wie in meiner Note bemerkt, nicht immer hat *cit* hinter dem Relativum verallgemeinernde Bedeutung; auch lage die Änderung *yām cid* oder *yác cid* besonders nah.

4) Daneben event. auch im menschlichen? S. das eben Gesagte.

5) Ganz von allem andern wurde freilich II, 34, 3 abliegen (*yád yuṣjáte marīto rukmācakṣasā śvān rātheṣu bhága ā sudānavaḥ*, *dhenūr nū śiṣe svāsareṣu*

Ob Glück im Spiel (Av. VII, 50, 2), in der Ratsversammlung (Av. VII, 12, 3), auf der Jagd (Rv. I. 134, 5), im Erlangen von Schülern (Taitt. Up. I. 4, 3¹⁾), ob endlich das besonders häufig betonte Glück des Mädchens, der Frau in Liebe und Ehe: die Vorstellung ist immer dieselbe. Indem wir sie ermitteln, sehen wir den Sinn des Worts aus einem bunten Konglomerat sich zu einer bestimmt umschriebenen Gestalt klären. —

Im Veda ist der Gott Bhaga in engstem Zusammenhang mit der Vorstellung des Abstraktums *bhāga-* verblieben. In Iran hat sich *baga-*, wie bekannt, zu einer allgemeinen Gottesbezeichnung entwickelt. Daß dies verglichen mit der vedischen Auffassung sekundär ist, liegt auf der Hand. Wenn nun dieselbe Entwicklung sich auf slavischem Boden wiederfindet, so kann dieser jüngere, allgemeinere Sinn des Worts — falls nicht die betreffende Übereinstimmung, was kaum wahrscheinlich ist, auf Zufall beruht — offenbar eben nur auf dieser sekundären Entwicklungsstufe sich vom einen Volk zum andern verbreitet haben. Mit dem Alter der Scheidung von Satemvölkern und Centumvölkern²⁾ steht der „psychologisch tief begründete“ Unterschied, den man als mit jenem sprachlichen zusammenfallend hat ansehen wollen, der „Bhagavölker“ und der andern, die man als „Kriegsgottvölker“ benannt hat³⁾, schlechterdings nicht auf einer Linie. Schon darin, daß die Inder in dem so aufgebauten System die Rolle eines „Bhagavolks“ übernehmen müssen, verrät sich der Fehler. Ebenso wird, wer den vedischen Bhaga vorurteilslos betrachtet, die Lehre von dem „Himmels-gott“ früher indoeuropäischer Perioden, der im Keim sowohl Bhaga wie auch streitbarer, kriegerischer Gott gewesen sein soll⁴⁾, wohl für Phantasie halten.

pinvate jānāya rātāhaviṣe mahīm iṣam), wenn Hillebrandt (V. M. III, 95 A.) mit Recht für diese Stelle in *bhāga-* einen Teil des Wagens vermutete. Das heißt doch meines Erachtens das Lexikon allzu bereitwillig dem zufälligen Schein der einzelnen Stelle anpassen. Warum denn nicht „im Glück“ — der ganze Vorgang ist von einer Glücksatmosphäre umgeben? Vgl. *ā bhāgam* X, 11, 6. Die Maruts sind ja selbst *subhāgāḥ* V. 60, 6 und machen ihre Schutzlinge *subhāga-* I, 86, 7; VIII, 20, 15. In II, 34, 8 paßt der Nachsatz zu dieser Auffassung auf das genaueste, während die Erwähnung eines bestimmten Wagenteils neben dem Wagen im Ganzen mindestens müßig wäre.

1) An dieser Stelle *bhaga-* kurzweg mit „Gott“ zu übersetzen (Deussen, Sechzig Upanishads 217) ist verfehlt.

2) Sofern die herrschende Ansicht — Zurückgehen dieser Scheidung auf Dialektunterschiede in der Grundsprache — zutrifft.

3) L. v. Schroeder, *Arische Religion* I, 562 ff.

4) Ebendasselbst 565.

6. Der Vṛtramythus dem ganzen R̥gveda bekannt?

Gewiß ist es berechtigt, den mythologischen und liturgischen Besitz der verschiedenen ṛgvedischen Sängerfamilien nicht ohne weiteres als unterschiedslose Einheit zu behandeln. Hillebrandts¹⁾ Behauptung aber, daß das fünfte Maṇḍala die Vṛtrasage nicht kennt, daß die Atris — ebenso die Kutsas — in Indra nicht den Vṛtratöter feiern, sondern den Śuśṇafeind, war mir doch überraschend. Ich war gewohnt, im Vṛtramythus einen festesten Hauptbestandteil des vedischen Vorstellungskreises zu sehen. Ein R̥ṣi ohne Kunde davon hätte mir wie ein Homeride ohne Kunde von Apollon oder Agamemnon geschienen.

Selbstverständlich las ich nun noch einmal die Indralieder von Maṇḍ. V. Da begegnete mir schon im zweiten Verse des Abschnitts Indra, der den Soma getrunken, besungen von den Maruts: er ergriff den Vajra und schlug den Drachen; er entließ die Wasser, daß sie fließen mochten (V, 29, 2). Ist das nicht eben der Vṛtramythus mit seinem vollständigen Zubehör? Zwar nennt der Vers nicht Vṛtra, sondern den Drachen (*āhi*-). Aber daß der von Indra bezwungene Vṛtra und der von Indra bezwungene Drache dasselbe Wesen ist, steht doch wohl fest. Hillebrandt selbst in seinen Sammlungen über die Terminologie des Vṛtramythus²⁾ stellt — ich meine mit vollstem Recht — Massen von Versen, die den *āhi*-, und solche, die Vṛtra nennen, unterschiedslos durch einander.

Und weiter traten mir im fünften Maṇḍala immer wieder und wieder die Spuren desselben Mythos entgegen: der *āhi*-, der über den Wassern liegt und den der Gott schlägt; der Berg, den dieser auftritt; die Wasser, die *āsápatniḥ* waren und die Indra ersiegt und strömen gelassen hat. Fehlt da nun die Nennung des Vṛtra mit diesem seinem Namen? Daß Indra in dem Maṇḍala öfter *vṛtrahán-* genannt wird, hat Hillebrandt selbst bemerkt. Zur Annahme, daß da immer nur an Feinde im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Dämon Vṛtra gedacht sei — dann freilich vielleicht auch an die sonstigen jenem angeähnlichten, als andere Vṛtras betrachteten Feinde³⁾ —: welchen Grund haben wir nur? Wo doch die ganze übrige Phraseologie der Vṛtratötung so reichlich vertreten ist? Wir lesen 29, 7 *trī sākūm índro mīnuṣaḥ sá-*

1) Ved. Myth. III, 290 A. 1; ähnlich Lieder des R̥gveda 48 A. 6.

2) Ved. Myth. III, 174 f.

3) Ich verweise über den vedischen Sprachgebrauch auf meine Bemerkungen, Rel. d. Veda 135 A. 2.

rāṁsi sūtām pibād vṛtrahūtyāya sōmam. Ist es nicht das Nächstliegende hier an die Tötung Vṛtras des Dämons zu denken?

Ich erwähnte schon Hillebrandts Zusammenstellungen über die Terminologie des Vṛtramythos. Da finden wir nun sowohl, wo es sich um Vṛtras Beziehung zu den Wassern wie um die zum Berge handelt (a. a. O. S. 174 f. 180), neben Zitaten aus andern Maṇḍalas auch eine Anzahl solcher aus dem fünften — eben jene Verse, die von dem auf den Wassern lagernden Drachen erzählen, vom Auftun der Öffnungen, vom Euter des Berges, das der Träger des Vajra hat strömen lassen. Wenn das alles nicht Vṛtramythos ist, was sollen diese Stellen hier?

7. Der Name Viṣṇu.

Ich habe keine neue Etymologie des Namens Viṣṇu aufzustellen. Aber ich glanze eine der schon gegebenen noch fester, als bisher geschehen, begründen und dadurch die Entscheidung zwischen ihr und einer andern, die Beifall gefunden hat, sichern zu können.

Bloomfield (AJPh. XVII, 427) erklärt *vī-ṣṇu-* aus *vī* und *sānu-* „crossing the back (of the world, or the earthly regions)“. Bloch dagegen (in „Wörter und Sachen“ I, 80; ihm ist Hillebrandt Ved. Myth. kl. Ausg. 140, zuzustimmen geneigt), schließt aus *vī-* „Vogel“ auf eine Wurzel *vī-*, an die das Suffix *-ṣṇu* getreten sein soll.

Ergeben die auf Viṣṇu bezüglichen Materialien Anhaltspunkte für diese oder jene Etymologie?

Schon in meiner „Religion des Veda“ 229 A. 1 habe ich bemerkt, aber vielleicht nicht stark genug betont, daß das Präverb *vī* ein ausgesprochenes Viṣṇuwort ist. Es ist in dem fortwährend in bezug auf V. wiederholten und im Rv. so gut wie ausschließlich von diesem gebrauchten Schlagwort *vī-kram-* enthalten. Welcher Nachdruck da auf das *vī* fällt, geht aus der Steigerungsform hervor: *sákhe viṣṇo ritarāṇi vī kramasva* (IV, 18, 11; VIII, 100, 12). V. durchschreitet die Erde *tribhūṛ it vīgāmahīḥ*; von ihm wird gesagt *vimamé* I, 154, 3; *vimīmānaḥ* I, 155, 6; *vibhūṛadyumnaḥ* I, 156, 1; *vy āstabhvāḥ* VII, 99, 3.

Nun aber paßt weiter auch *sānu-* auf das beste in den Viṣṇuvorstellungskreis hinein. Schon Bloomfield hat auf V, 87, 4 und Sv. II, 1024 hingewiesen. Es ist wohl kein Zufall, daß an der ersten Stelle auf *snūbhīḥ* zwei Zusammensetzungen mit *vī* folgen (*vīṣpārdhaso vīmahasaḥ*). Auch der zweite dieser Viṣṇuverse ent-

hält neben *sānu-* das *vicakramé*. Für Beziehung von *sānu-* zu Viṣṇu vgl. noch I, 155, 1; weiter für Zusammenhang jenes Worts mit *vi* I, 62, 5 *vi . . . aprathayaḥ . . sānu*; VII, 36, 1 *vi sānunā prthivī sasra urvī*¹⁾. Ganz im allgemeinen bewegen sich zahlreiche Belege von *sānu-* in einem Vorstellungskreis, der mit der Viṣṇuidee genau harmoniert. Man bedenke speziell, daß gern vom *sānu-* der Berge die Rede ist; V. aber steht zum Gebirge in enger Beziehung (Bergaigne II, 417; TS. III, 4, 5, 1). offenbar weil seine natürliche Stelle da ist, wo dem Auge die größten Weiten und Höhen entgegentreten²⁾.

Für die Etymologie Blochs andererseits kann ich Anhalt an der um Viṣṇu gelagerten Ausdrucksweise nicht entdecken. Mit einem Vogel wird — jedenfalls in der alten Zeit, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — Viṣṇu, so viel ich finde, weder unter dessen Benennung *vi-* noch sonst identifiziert. Der Schluß von diesem Substantiv auf eine Wurzel *vi-* „fliegen“ — das soll doch wohl die Bedeutung der Wurzel sein — ist mehr als gewagt. Statt der Betonung *viṣṇu-* wäre **viṣṇú-* zu erwarten, welches Bedenken natürlich keineswegs, wie Bloch versucht, durch die Bemerkung zu beseitigen ist, die Bedeutung des Worts sei schon in vedischer Zeit vergessen gewesen.

So verrät sich in mannigfacher Weise das Fehlschlagen einer Etymologie, die allzu bereitwillig der mythologischen Spekulation mit ihrem auf eigne Verantwortung geschaffenen Gebilde des (Sonnen-)vogels Viṣṇu sich anpaßt und darüber unbeachtet läßt, welche sehr bemerkbaren Fingerzeige für die Deutung des *vi-* dem Veda zu entnehmen sind.

8. Die Mahānāmī-Verse.

Die eigenartige Stellung, welche die Mahānāmī-Verse vermöge ihres mystisch-zauberhaften Charakters in den vedischen Textsammlungen einnehmen, wird im nächstfolgenden Aufsatz be-

1) Hier in dem *urú-* ein weiteres ausgeprägtes Viṣṇuwort. Der Satz erinnert an V, 87, 7 *dirghām prthū paprathe sādma pārthivam* — in einem Lied an Viṣṇu und die Maruts.

2) Die Bedeutung von *vi* in diesem Kompositum wird die der stehenden Rolle des *vi* in der auf Viṣṇu bezüglichen Diktion entsprechende sein: also nicht Zweigeteiltheit (Wackernagel Gramm. II, 285). sondern Weite, Ausdehnung. *vi-ṣṇu-* ist der, für den die *sānu-* sich weithin erstrecken, oder vielleicht, in engerem Anschluß an das Schlagwort *vi-kram-*, der, der weit über die *sānu-* hinschreitet: es wäre ein Fall des von Wackernagel a. a. O. 281 besprochenen Vorschwebens einer verbalen Verbindung des Präverbiums.

sprochen werden. Hier beschäftige ich mich mit der Struktur dieser Verse selbst und einigen Fragen, die ihren Text und ihre Auslegung betreffen.

Wir lesen die Verse sowohl im Sāmaveda wie im R̥gveda. Für die Sāmanversion halte ich mich an die Sāmavedaausgabe der Bibliotheca Indica vol. II p. 366 ff. (den Jaiminitext s. bei Caland, Jaim. Samhitā 59 f.), für die r̥gvedische an Keiths Aitareya Āraṇyaka p. 141 ff.; vgl. die Anmerkungen und Übersetzung das. S. 258 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.

Es liegt nun auf der Hand, daß im überlieferten Text dieser Verse Bestandteile von verschiedener Natur zu einer künstlichen liturgischen Figur zusammengestellt worden sind. Sehen wir von den an die eigentlichen Verse oder Verskonglomerate folgenden *purīṣapādāni* ab (*evā hy eva* etc.; diese sind im folgenden unberücksichtigt gelassen), so sind die eigentlichen *śakvara*-Bestandteile von den Hinzufügungen (*upasarga*-) zu unterscheiden, die als solche schon Ait. Br. IV, 4, 1. 14 erwähnt werden¹⁾. Lāṭyāyana Śraut. VII, 5, 9. 10 sowie der Kommentar zu Pañc. Br. XIII, 4, 2 und der zum Sāmaveda (a. a. O. der Bibl. Indica) macht hierüber die nötigen Angaben, die durch die innere Evidenz, wie sich zeigen wird, als durchaus zutreffend erwiesen werden²⁾. Es ergibt sich ein falsches Bild der Sachlage, wenn man, wie Keith tut, den überlieferten Text, so wie in ihm die Bestandteile aneinander gereiht sind, übersetzt. In die richtige Perspektive rückt alles erst, wenn die Schichtung der Bestandteile klargelegt, die Scheidung des nur scheinbar Zusammengehörigen vollzogen wird³⁾. Man sieht leicht, daß das auf der Grundlage vielmehr der Sāmavedaversion zu geschehen hat, welche drei Verse zählt⁴⁾, als der R̥grezension, deren neun Verse irreführend aufgebaut sind. Ich versuche die

1) Auch das *purīṣam* wird mit diesem Namen schon in der Brāhmaṇaliteratur benannt, s. das Pet. Wh. — Besonders häufig sind solche Zusätze zum eigentlichen Text im Āraṇyakateil des Sāmaveda (s. den nächsten Aufsatz); offenbar gelten sie als Träger besonderer Zauberkräfte.

2) Vgl. hierzu schon Weber, Ind. Stud. VIII, 68, der die Hauptsache richtig erkannt hat; meine Prolegomena 33. Wenn Weber vermutete, daß im Ait. Br. IV, 4 andre Verse als Mahānāmni betrachtet würden, da von elfsilbigen Pādas mit fünfsilbigen Zusätzen die Rede sei, ist jetzt leicht zu sehen, daß das irrig ist. Es handelt sich dort um die an bestimmter Stelle des Rituals vorgeschriebene künstliche Verbindung der Triṣṭubh-Pādas von X, 96, 13 mit einigen der fünfsilbigen Mahānāmni-Zusätze (Āśvalāyana Śraut. VI. 3, 16).

3) Es ist bezeichnend, daß eine Reihe dieser Bestandteile mit eignen technischen Namen benannt wurden wie *dhātu*-, *ratsa*- etc.

4) So spricht auch Ait. Br. IV, 4, 2 von den drei Mahānāmni.

Schichtung zu veranschaulichen. Die Scheidung des Haupttextes (größerer Druck) und der Zutaten (kleinerer Druck) beruht auf der Tradition; diejenige der verschiedenen Bestandteile dieser Zutaten unter einander (bezeichnet mit *a*, *b* u. s. w.) rührt von mir her¹⁾.

I.

- a. vidā magharan vidā gātum ānu śamsiṣo diśaḥ
śikṣā śacīnām pate pūrvīṇām purūvasa ābhiṣ tvām
abhīṣṭibhiḥ*
- b. svār nāmsūh*
- c. prācetana prā cetaya
indra dyumnāya na iṣé*
- d. evā hi śakrāḥ
rāyévājāya vajrivah śaviṣṭha vajrinn ṛñjāse mān-
hiṣṭha vajrinn ṛñjāse*
- a. ā yāhi piba mātṣva.*

II.

- a. vidā rāyāḥ suciryam bhūvo vājānām pātir vāsān ānu
mānmhiṣṭha vajrinn ṛñjāse yāḥ śaviṣṭhaḥ sūrāṇām
yó mānmhiṣṭho maghónām*
- b. amsūr nā śociḥ*
- c. cikītro abhi no naya
indro vīde tām u stuṣe*
- d. iṣe hi śakrāḥ
tām ūtāye havāmahe jētāram āparājitaṁ sū naḥ
parṣad āti dviśaḥ*
- a. krātus chandā rtām brhāt.*

III.

- a. indram dhīnasya sātāye havāmahe jētāram āparājitam
sū naḥ parṣad āti dviśaḥ sū naḥ parṣad āti sridhaḥ
pūrvasya yāt te adriṣaḥ*
- b. amsūr mūdāya*
- c. sumnā ā dhehi no vaso
pūrtiḥ śaviṣṭha śasyāte*
- d. vaśi hi śakrāḥ
nūnām tām nūvyam sānyase prābho jānasya vr-
trahan sām anyēsu bravāvaḥai*
- a. sūro yó gōṣu gācchati sākḥā suśévo ādvayāḥ.*

1) Eine durchgehende *Varia lectio* beizufügen unterlasse ich, indem ich auf die vorliegenden Publikationen verweise, außerhalb derer mir eigne Materialien nicht zu Gebote stehen. Für einige Einzelheiten der Textkonstitution und Interpretation beziehe ich mich auf die Bemerkungen unten S. 380 f. Während ich, wie eben bemerkt, für das Arrangement des Ganzen den Sāmantext für maßgebend halte, erscheint mir im einzelnen der Rktext als der korrektere.

Der eigentliche Text besteht, wie man sieht, durchweg aus achtsilbigen Reihen. Er zerfällt deutlich in drei Verse, durch deren jeden der Zusammenhang fortläuft, ununterbrochen durch die zwischengesetzten Zutaten, die in Ton und Inhalt doch meist in wenigstens ungefährrer Harmonie mit dem Grundtext stehen. Der Schluß des ersten Verses wird durch die refrainartige Wiederholung des *vajrinn rñjāse* gekennzeichnet, wie ja solche Wiederholungen im Rv. oft einen Abschluß markieren. Indem der Schlußpāda *māṃhiṣṭha vajrinn rñjāse* dann nach dem aus 8 + 8 + 4 Silben bestehenden Eingang des zweiten Verses in der bei Stomabil-dungen geläufigen Weise wiederholt wird, bestätigt sich deutlich, daß jener Eingang von der Überlieferung mit Recht als dem Haupttext nicht zugehörig aufgefaßt wird; den wirklichen Anfang des zweiten Verses bildet, nach jener Wiederholung, der in seinem Aussehen ganz zu solcher Anfangsstellung passende Pāda *yāḥ śa-viṣṭhaḥ śūtrāṇām*. Dieser zweite Vers nun, nach seinem ursprünglichen Bestande betrachtet, hat mit dem Schluß des Grundbestandteils des überlieferten zweiten Verses offenbar noch nicht sein Ende erreicht. Zum überlieferten Schluß *sá nah parśad áti dvīṣaḥ*, der ganz in derselben Weise wie vorher das *māṃhiṣṭha vajrinn rñjāse* im überlieferten dritten Vers, nach dessen Eingangszutaten, wiederholt ist, gehört mit bekannter Korrespondenzweise des Ausdrucks (vgl. VIII, 79, 9; s. auch X, 126, 5) als wahrer Schluß noch *sá nah parśad áti śrīdhaḥ*. Hinter der traditionellen Versabgrenzung, die offenbar für die Hinzufügung der Zutaten maßgebend gewesen oder noch eher mit dieser zugleich festgestellt worden ist, erscheint also eine andre, ursprüngliche Versteilung. Nach dieser fängt der dritte Vers mit *pūrcasya yāt te adhvah* an. Während die beiden ersten Verse je 7 achtsilbige Reihen umfassen, enthält der dritte deren nur fünf¹⁾. Immerhin würde die Benennung der Verse als *śakvaryaḥ* d. h. als 56 silbige (oder Benennung des 56 silbigen Metrums eben nach unsern Versen? s. u.) auch auf Grund dieser Sachlage verständlich sein, wenn sie nicht vielmehr mit der überlieferten Materialverteilung zusammenhängt, die durch die Wiederholungen zweier Pādas über 21 Pādas verfügt und diese ohne Rücksicht auf die innere Zusammengehörigkeit rein mechanisch drittelt.

Zu dem beschriebenen Grundbestandteil nun kommen Zusätze,

1) Proleg. 33 legte ich dem Grundbestandteil der Mahānāmi-Litanei 7 + 7 + 5 Pādas bei. Keith 260 findet das „hardly borne out by the facts“. Die obigen Darlegungen enthalten meine Rechtfertigung.

deren Arrangement nicht nach der ursprünglichen, sondern nach der sekundären Disposition der drei Verse seine Symmetrie aufweist.

Zunächst im Eingang jedes Verses ein Stück im Umfang von ungefähr zwei Pādas, oben mit *a* bezeichnet, in V. 1 wie V. 2 mit *vidāh* anfangend¹⁾. Mir scheint, daß damit der Schluß der Verse zusammengehört, den ich darum ebenfalls mit *a* bezeichnet habe; er schließt sich jedesmal leicht an den Eingang an. In V. 1. 2 umfaßt dieser Schluß je einen Pāda, in V. 3 deren zwei.

Weiter ist in jeden Vers eingeschoben ein fünfsilbiges Stück, jedesmal das Wort *aṃśūh* enthaltend (*b*; dies fehlt in der ṛgvedischen Rezension; in Vers 3 beruht dies Stück anf IX, 62, 4); sodann ein achtsilbiger Pāda (*c*), bei dem man in V. 1. 2 an Zusammengehörigkeit mit *a* denken könnte, doch V. 3 schließt diese aus; endlich ein fünfsilbiges Stück (*d*), jedesmal auf die Worte *hi śakrāh* ausgehend²⁾. —

Was den Inhalt des Ganzen anlangt, so scheint er dem durch das Wort *śakvaryaḥ* angezeigten Leitmotiv vollkommen zu entsprechen — das betreffende Metrum mag dann wohl seinerseits erst von diesen Versen her den Namen haben —: sowohl im Hauptteil tritt das *śak*-Motiv hervor (zweimal gleich in den Eingangsworten *śīkṣā śacīmān pate*), wie es auch in den Zufügungen durch das jedesmal wiederholte *śakrāh* der *d*-Stücke vertreten ist³⁾. Dazu kommen mehrere sich über das Ganze verteilende Synonyma von *śakrā-*. Wenn es also VII, 33, 4 heißt *yāc chākvarīṣu bṛhatā rāveṇāndre śūsman ādadhātā Vasiṣṭhāh*, so paßt das so genau wie möglich zum Inhalt unsrer Verse. Damit daß nach V. 5 desselben Liedes die Verehrer Indras *vṛtasaḥ* waren und ihnen der Gott *urīm u lokām* geschaffen hat, könnte das *vidā maghavan vidā gātīm* zusammengehören. Weniger bezeichnend für den Inhalt der *śakvaryaḥ* ist ihre Erwähnung in X, 71. 11⁴⁾. Ich wüßte nicht, warum

1) In V. 3 hat dieser Eingang die Worte *havāmahe jētāram āparājitam* mit dem Hauptstück von V. 2 gemeinsam. — In V. 1 ist der Eingang metrisch undefinierbar: bei ähnlichen Elementen in den Sāman des Āraṇyagāna findet sich das öfter.

2) Zwei von den drei Exemplaren dieses Stückes (*evā hi śakrāh, vaśī hi śakrāh*) kehren unter den *purīṣapadāni* der Rgrezension wieder. Ebenso von den übrigen Zusätzen die Worte *vāsāh ānu* und *vidā maghavan vidāh*.

3) Mit dem Motiv der Stärkung Indras schließt sich das der Somadarbringung (nur in den Zusatzteilen: das *aṃśūh* der *b*-Stücke, dann *piba mātṣva*) leicht zusammen. Wie das Ganze dann gerade zum Regenzauber geworden ist (s. meine Religion des Veda 420 ff.), weiß ich so wenig wie Keith 263 A. 9 aufzuklären.

4) Doch geht aus diesem Verse deutlich hervor, daß sie als Sāman-text zu

diese Äußerungen des Rv., die beide den späteren Teilen der Sammlung zugehören, nicht in der Tat auf unsre Verse — wenigstens deren Grundbestandteilen nach — bezogen werden können¹⁾. Daß die jüngeren vedischen Samhitās von diesen wissen, steht fest. Ihr Text selbst trägt zwar keine Merkmale höchsten Altertums, älter aber als jene Verse des Rv. kann er sehr wohl sein. Er tritt zwar in ziemlich vielen Fällen mit ṛgvedischen Parallelen — sie hier zu verzeichnen unterlasse ich — mehr oder minder genau zusammen. Aber von wie vielen ṛgvedischen Hymnen läßt sich dasselbe sagen, und keineswegs steht fest, daß unser Text der entlehrende Teil sein muß²⁾. Eher machen den Eindruck junger Herkunft die Zusatzteile, und sie mögen in der Tat jünger sein (man vergleiche dem *svār nāmsūh* VS. XVIII, 50; Śat. Br. IX, 4, 2, 19 ff.; TS. V, 7, 5, 2). Streng erweisbar ist das natürlich nicht. In keinem Fall aber folgt daraus etwas gegen das Alter der Grundbestandteile. —

Schließlich wenige Bemerkungen zu Einzelheiten.

1. *vidā* offenbar, worauf ṛgvedische Parallelen deuten = *vidāh*. Dem entspricht auch die Schreibung im sāmavedischen Gāna (Sv. vol. II p. 371 Bibl. Ind.) und bei Śāṅkh. Śr. XVII, 12, 5. Nicht zu *dā + vi*, was Keith als möglich in Betracht zieht: gerade neben *gātū-* ist ja *vid-* häufig; vgl. *gātuvīd-*; auch berücksichtige man den Akzent. — *rājāse*: wegen der vorangehenden Vokative entscheidet der Akzent nicht, ob Infinitiv oder Vb. finitum; ich finde keine Entscheidung.

2. *rāyē* Sv. — *īndro vīde* m. E. nicht „Indra finds all“ (Keith), sondern „er wird als Indra erfunden“, wofern nicht *vīde* zu betonen und Zugehörigkeit zum Relativsatz anzunehmen ist (*yāh śūvi-ṣṭhah . . . īndro vīde, tām u stuṣe*). — Für *stuṣe stūhi* Sv. — *d* hier

verstehen sind. Dazu stimmt auch das *brhatā rāveṇa* von VII, 33, 4, ferner die für Sāmantexte typische Dreizahl der Verse. Auch das spätere Ritual erweckt den Eindruck, daß es sich an erster Stelle um einen Sāmantext handelt; für die ṛgvedischen Liturgen scheint er eben insofern in Betracht gekommen zu sein, als es diesen überhaupt vielfach oblag, die Texte der von den Udgātāras gesungenen Sāman ihrerseits zu rezitieren.

1) Allerdings weiß ich nicht, wie der Widerspruch zwischen der so sich ergebenden Autorschaft der Vasiṣṭhas und der von der Khila Anukramanī angenommenen des Viśvāmitra (vgl. schon Ārṣeya Br. p. 77 ed. Burnell; Jaim. Gṛhya I, 17) zu beurteilen ist.

2) Auch das mit I, 30, 6 übereinstimmende *sām anyeṣu bravāvahai* braucht nicht unbedingt dorthin entnommen zu sein. Gegenüber den Bemerkungen von Keith 261 verweise ich auf meine Note zu dem Rgvers.

und in V. 3 oben nach Sv. gegeben; Rv. stellt beides um. — Ist *chanda* (Rv.) oder *chānda* (Sv.) richtig?

3. Evident richtig ist *śrīdhaḥ* (Rv.), nicht das offenbar aus dem Vorangehenden mechanisch wiederholte *dvīṣaḥ* (Sv.). Vgl. Rv. VIII. 79, 9; X, 126, 5. — Ob *tān* oder *tām*, kann natürlich nur die Auffassung des Zusammenhangs entscheiden. — *nāvyam* „praiseworthy“ (Keith 263 A. 7) scheint mir abzulehnen, vgl. meine Note zu VII, 18, 5: Gegensatz zu *pārvasya* sowie zu *sānyase* (s. sogleich) liegt vor. — Daß *sānyase* zu lesen ist (so Fortunatov und der Jaiminiyātext. s. Caland, Jaim. Saṃh. 60 [*sanyase*]; auch die Tübinger Hss. bei Goldschmidt Monatsber. der Berl. Akad. 1868, 245, [dort *sanyāse* betont]), nicht *sāmnyase* (wobei die indischen Kommentatoren und Keith an Wzl. *as-* mit *sa-* und *ni-* denken), geht aus Rv. III, 31, 19; VIII, 24, 26; 67, 18 hervor, welche Stellen schon Fortunatov herangezogen, freilich schwerlich richtig erklärt hat. In der stehenden Wendung *nāvyam sānyase* ist von beiden Worten nicht mit völliger Gewißheit zu entscheiden, ob sie Masc. oder Neutr. sind. Für wahrscheinlich halte ich, von Geldners Glossar abweichend, folgende Auffassungen. III, 31, 19: ich mache durch meine Anbetung den alten Gott neu (*nāvyam*) für die alte Tat (*sānyase*): d. h. damit diese sich erneuere, wiederhole. VIII, 24, 26: wir gehen dich den Neuen (d. h. erneut sich Betätigenden) an für die alte Tat (damit du diese auch jetzt wieder tun mögest). VIII, 67, 18 dagegen mit neutralem *nāvyam*, doch auch wohl, scheint mir, mit neutralem *sānyase* wie an den andern Stellen: diese neue Tat (wird) uns (zuteil) zum Zweck des Alten — d. h. damit die alte Tat fortwirke, sich erneuere. Da an unsrer Stelle, wie schon bemerkt, schwerlich der Überlieferung Entscheidung zwischen *tān* (= *tūl*) und *tām* zu entnehmen ist, wird ungewiß bleiben, ob gemeint ist: „(ist) diese (Tat) nunmehr neu für die alte“ (d. h. zum Zwecke der Erneuerung der alten) oder: „(rufen wir) diesen neuen jetzt (an) für die alte Tat“ (d. h. damit er seine alte Tat wiederhole) — weiter dann: „o Hervorragender unter dem Volk, Vṛtrātöter. Unter den andern wollen (eben) wir mit einander reden¹⁾“. —

Die Stellung der Mahānāmīverse im Āraṇyaka führt uns nun weiter dazu, das Wesen der Āraṇyakatexte im Ganzen zu untersuchen.

1) Vgl. Rv. I, 30, 6. Nach dieser Stelle halte ich *saṃ aryeṣu bravāvakai* (Sv.) für Korruptel. *saṃ aryeṣu stavāmake* (Jaim. Saṃh.) für verfehlten Besserungsversuch. Daß *tān nāvyam* von *sām br^o* abhängt („wollen wir über dies Neue ... uns besprechen“), ist kaum wahrscheinlich.

9. Āraṇyaka.

Zu den merkwürdig zäh sich im Dasein behauptenden Legenden auf dem Gebiet der vedischen Literatur- und Religionsgeschichte gehört die von der Bestimmung der Āraṇyakatexte für das Lebensstadium (*āśrama*) der Waldeinsiedler. Schon vor Jahrzehnten versuchte ich (Prolegomena 291) den Irrtum zu beseitigen. Vielleicht ist es Schuld der Knappheit meiner Bemerkungen, daß der Erfolg recht unvollständig war. Deussen erklärte es als die „ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung“ der Āraṇyaka, „für das Leben im Walde (*araṇyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den, wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten“¹⁾. Und wenn derselbe Gelehrte dann einmal in einer späteren Äußerung sich etwas schwankender ausdrückte²⁾, lenkte er hinterher doch wieder³⁾ mit ziemlicher Bestimmtheit in die alte Bahn zurück und sprach von der „vorwiegenden Bestimmung [der Āraṇyakas], dem Vānaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten“. Ebenso schloß auch Winternitz⁴⁾ die Genesis der Āraṇyakas an das System der vier Lebensstufen an und erklärte sie als im Walde von den Vānaprasthas zu studierende Texte⁵⁾, und in gleichem Sinn sprach sich der so kundige Oltramare⁶⁾ aus. Zutreffender urteilte Keith⁷⁾, der jene Ansicht als „far-fetched“ zurückwies⁸⁾. Doch auch seinen Satz, daß „the Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual“ kann ich nicht ohne Reserve annehmen, wie ich ihm auch nicht in der Konzession an die entgegenstehende Ansicht folgen kann, daß diese sich auf ein Zeugnis Sāyaṇas berufen dürfe. Eine etwas eingehendere Besprechung der Frage wird am Platz sein, da einige nicht unwichtige literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte hier in Betracht kommen.

1) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, 68.

2) Daselbst I, 2, 4.

3) Daselbst I, 2, 109.

4) Gesch. der ind. Litteratur I, 202.

5) Dazu dann freilich noch die Bemerkung: „Möglich ist es ja, daß auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand“ — ein Muster unbestimmter Ausdrucksweise, wo sich in der Tat vollkommen bestimmt reden läßt.

6) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I, 63.

7) The Aitareya Aranyaka 15 f.

8) Siehe auch, speziell hinsichtlich einiger Sāmantexte, die treffende Äußerung von Caland, Jaiminīya Samhitā p. 10 (vgl. H.O., GGA. 1908, 722 f.).

Wir überblicken zuerst die hauptsächlicheren vedischen Zeugnisse über die Beziehung der Āraṇyakas zum Walde. Sodann fragen wir, was deren eigner Inhalt in dieser Hinsicht ergibt.

Für den R̥gveda stelle ich das recht eingehende Zeugnis des Śāṅkhāyana Gr̥hya (VI, vgl. auch II, 11 f.) voran. Der Autor erklärt die Ordnungen *svādhyāyāranyakasya* darstellen zu wollen (VI, 1, 1), wobei der Ausdruck *svādhyāya*- uns nicht irre führen darf: in der Tat ist, wie in der ganzen Darstellung Śāṅkhāyanas beständig hervortritt, von der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer die Rede¹⁾. Von Texten, um deren Vortrag es sich handelt, werden die *śakvaryaḥ* genannt, ferner das *mahāvratam*, die *upaniṣadaḥ*, die *saṃhitāḥ*, der *mantha*:- von diesen sind die *śakvaryaḥ* nicht in das Śāṅkhāyana Āraṇyaka aufgenommen, wohl aber in das der Aitareyaschule; die folgenden vier Texte machen, entsprechend der Reihenfolge, in der das Sūtra sie nennt, den Hauptteil des Śāṅkh. Āraṇyaka aus (Mahāvrata dort Buch I—II; Upaniṣad: III—VI; Saṃhitāḥ: VII—VIII; Mantha: IX). Diese Texte nun werden im Gr̥hyasūtra als „Geheimlehre“ (*rahasyam* II, 11, 13) bezeichnet, deren Studium auf das des *śumyor bārhaspatyānta-veda*-²⁾ folgen kann. Fasten des Schülers im Walde geht voraus (II, 12, 6). Dann geht der Lehrer aus dem Dorf (II, 12, 9) gegen Nordosten (dort § 11; VI, 2, 1) hinaus; dort findet unter Beobachtung von Observanzen, welche die besondere Heiligkeit der betreffenden Lehren charakterisieren, die Unterweisung statt. Für diese sind die *grāmādhyayanānantarhitāny ahāni* (VI, 1, 8, vgl. Manu IV, 123) verboten. Deutlich wird hier also zwischen dem Studium der gewöhnlichen Vedatexte im Dorf und dem des Āraṇyaka im Walde geschieden. Von Beziehung des letzteren auf Waldeinsiedler aber ist nicht die Rede. Wer es studiert, ist als im Dorf wohnend gedacht, aus dem er nur zeitweilig eben für diesen Zweck in den Wald hinausgeht.

Ein ähnliches Bild gibt Āśvalāyana Śraut. VIII, 14. Dort wird von den Mahānamni (§ 2) und den „zwei“ (folgenden Lehrpensen, § 19) gesprochen, d. h., wie der Kommentar unzweifelhaft richtig erklärt, Mahāvrata und Upaniṣad. Auch hier begegnet das *bahir grāmāt* (§ 3), aber nicht die leiseste Hindeutung auf Vānaprasthawesen.

1) Daß von *svādhyāya*- gesprochen wird, erklärt sich wohl hinreichend aus II, 12, 14 und Āśvalāyana Śraut. VIII, 14, 19.

2) Über das *tac chaṃ yor ā vr̥ṇīmahe* als Schlußvers des R̥v. in der Vāṣkala-sākhā s. meine Prolegomena 495.

Die beiden Āraṇyaka der Aitareya- und Śāṅkhāyanaschule beschäftigen sich mehrfach mit der Frage, wem die betreffenden Texte zugänglich sein sollen. Wiederholt begegnet die Bestimmung, daß sie nur einem Schüler mitzuteilen sind, der ein Jahr in der Schülerschaft zugebracht hat¹⁾, oder auch dem eignen Sohn (Śāṅkh. Ār. VIII, 11; XIII; Ait. Ār. III, 2, 6). Das Ait. Ār. (V, 3, 3) spricht besonders genau darüber, wer das Mahāvratā lernen darf. Da müßte sich, wäre die hier von mir bekämpfte Auffassung richtig, doch irgend eine Hindentung auf ein ausschließliches oder überwiegendes Anrecht des Vānaprastha finden²⁾. Nach Keiths Übersetzung aber wird geradezu im Gegenteil gesagt „not to . . . a man in the third stage of life“: und wenn auch diese Übersetzung des *na tṛtiye*, wie ich glaube, in Zweifel gezogen werden muß³⁾, ist doch der Sache nach Alleinberechtigung oder auch nur Bevorzugung des Vānaprastha — falls dieser Begriff für die Zeit des betreffenden Textes überhaupt anwendbar ist — schon dadurch ausgeschlossen, daß gesagt wird, ohne das Studium des Mahāvratā könne man nicht Snātaka werden⁴⁾.

Aus der Literatur der Yajurveden hebe ich — neben Taitt. Ār. I, 32 — hervor die Auseinandersetzungen Āpastambas (Śr. XV, 20, 1 ff.), des Baudhāyana (Śr. IX, 19), des Bhāradvāja (Grhya III, 6), und des Mānavaśrautasūtra (IV, 7, 1 ff.) über das, was diese Texte *avāntaradikṣā* nennen: nach Art der über das anfängliche Maß weiter gesteigerten Dikṣā beim Somaopfer (Caland-Henry 66) eine gesteigerte, auf das Studium des Pravargya bezügliche Observanz inmitten der allgemeinen Observanz des Vedastudiums. Da begegnen die Ausdrücke *āraṇyam svādhyāyam, rahasyam*; es ist die Rede vom Hinausgehen aus dem Dorf (*prācīm ulicīm vā dīśam upaniṣkramya; uttarato grāmasya purastād vā*) und Zurückkehren dorthin (*astamite grāmaṁ prapādayati*), von Trennung des draußen zu übenden Studiums des Pravargya und andern in das Dorf ge-

1) Gemeint ist wohl: in der speziellen Bewerbung um die Kunde des eben in Frage kommenden Textes.

2) Ähnliches gilt von Mann II, 165. Man beachte auch Gautama Dharm. VIII, 15.

3) Der Text lautet *na vatsē ca na tṛtiya iti*. Ich verstehe: nicht bei einem Kalbe noch einem Dritten (voran geht *eka ekasmai prabrūyād iti ha smāha Jātūkarnyāḥ*). Ware davon die Rede, wem es nicht vorgetragen werden darf, erwartete man den Dativ. *vatsa-* wird „Kalb“ sein: vgl. Āpast. Śr. XV, 20, 8. Bei *tṛtiya-* hatte ich an „Eunuch“ gedacht (vgl. *tṛtiyaprakṛti-*), doch liegt das eben Vorgeschlagene wohl näher.

4) Vgl. Stenzler, Aṅvalāyana's Hausregel 52.

hörendem Vedastudium (*na pravargyāyopaniṣkramyāpraviśyānyad adhīyita*, Ap. XV, 21, 15; ganz ähnlich Baudh. IX. 20 am Ende). Das alles schließt offenbar den Gedanken an Vānaprasthas aus. Vielmehr steht es dem leitenden Motiv nach auf einer Linie damit, wenn es beim Rudratieropfer heißt *aupāsanam aranyam hrtvā* etc.; *naitasya paśor grāmaṃ haranti* (Pārask. III, 8, 3. 14).

Zum selben Ergebnis führen die Vorschriften der Sāmavedaliteratur. Ich hebe hervor *aranye tiṣṭhet . . . arany- ̐gnim upasamādhāya*; . . . *pratyetyācāryam sapariṣatkam bhojayet* Gobhila III, 2, 38 f. 52; *aranyam gatvā . . . tisra stotriyā* (der Mahānāmni) *upagā[pa]yeta* Jaim. Grhya I, 17, wo es dann (I, 19) weiter heißt: *vedam adhitya vratāni caritvā brāhmaṇas snāsyat* etc.: also das Studium der Āraṇyakalehren gehört, wie wir auch hier wieder sehen, dem ersten Lebensstadium an, auf welches das Grhasthaleben erst noch zu folgen hat.

Durchweg spielt in diesen Vorstellungen und Ordnungen der Begriff des *vrata*- eine hervortretende Rolle¹⁾: der oft durch längere Zeit sich hinziehenden Observanzen, durch die sich reinigt und mit mystischen Kräften erfüllt, wer eine bestimmte Lehre in sich aufzunehmen verlangt²⁾: *etad āraṇyakam sarvaṃ nāvratī śrotum arhati*, sagt Sāyaṇa (Einl. zum Komm. des Taitt. Ār. 3)). Verhüllen des Hauptes, Augenschließen, Waschungen kennzeichnen, daß man sich besonderen Gefahren gegenüberstehend fühlt. Die Scheu vor diesen Gefahren und andererseits die Sorge, den übergroßen geistigen Besitz nicht an Unberufene gelangen zu lassen: diese beiden Motive vermischen sich mit einander und geben dem Geheimunterricht seinen eigenartigen Charakter. —

Nach den Zeugnissen über die Weise, wie die Āraṇyakas studiert werden, soll jetzt der Inhalt einiger unter diesen Texten

1) Es ist kaum nötig dafür Zitate zu geben. Verweisung auf Hillebrandt Rit.litt. 56 f. genügt.

2) An sich braucht zum *vrata*- keine Geheimlehre in Gestalt eines Āraṇyaka zu gehören; auch mit dem Vedakursus des Dorfs ist ein *vrata*- verbunden. Doch die Geheimlehren haben ihre eignen speziellen *vrata*-. Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß die Verbindung der Kenntnis und des Vortrags gewisser Texte mit bestimmten Observanzen weit davon entfernt ist auf Indien beschränkt zu sein. Satze, wie sie Brugsch (Rel. und Myth. der alten Ägypter 19) aus dem Totenbuch mitteilt, könnten einem indischen Ritualhandbuch entnommen sein: „Der, welcher dieses Kapitel hersagt, wasche und reinige sich. Er nahe keinem Weibe und esse weder von einem Tiere der Herde noch von einem Fische“. Natürlich kann dies Thema hier nicht weiter verfolgt werden

3) = Kāṇḍānukrama der Atreyischule, Ind. Studien XII, 355.

überblickt werden¹⁾. Es handelt sich für uns hauptsächlich darum, die Eigentümlichkeiten des Inhalts näher zu beobachten, welche die den Āraṇyakas zukommende Absonderung vom gewöhnlichen Lernpensum bedingt haben, woneben dann, wie die Gelegenheit dazu führt, einige andre die Āraṇyakas betreffende Fragen beiläufig berührt werden mögen.

Im Āraṇyakapensum des Ṛgveda nimmt die Hauptstelle die Mahāvratālitanei ein, die im Aitareya Āraṇyaka zuerst in Brāhmaṇaform, an späterer Stelle in Sūtraform²⁾ besprochen wird. Wenn der Hotar auf einer Schaukel sitzend diese Litanei vorträgt, bildet sie ein Äquivalent aller Ṛgverse, wie die zugehörigen Sāmangesänge Äquivalent aller Sāman sind (Śat. Br. X, 1, 1, 5). Zugunsten eines Andern soll man die Litanei nicht vortragen. Es ist klar, daß diesem besonders komplizierten Prunkstück der Hotarkunst exzeptionelle Macht und Heiligkeit beigelegt wurde. Dies Kunstwerk der liturgischen Technik aber war dazu bestimmt eine besondere Stelle innerhalb eines größeren, im Übrigen keinen Geheimcharakter tragenden Ritenkomplexes (des Gavāmayana) auszufüllen, der mit Vānaprasthatum schlechterdings nichts zu tun hatte.

Weiter die Mahānāmnīverse (oben S. 375 ff.). Wieder ein besonders kompliziertes und in dieser Kompliziertheit höchste mystische Kräfte entwickelndes rituelles Gebilde. Dafür sind bezeichnend die dazugehörigen Observanzen besonders in der für die Sāmavedaform vorgeschriebenen Gestalt (Gobhila III, 2), auch das Wort der Mütter an die Säuglinge „ei, ihr Söhnchen, laßt es euch gelingen das Śakvarīgelübde zu Ende zu führen!“ (ebendas.). Hier ist ebenfalls klar, daß der Wald nur für das Lernen des Textes die Szenerie bildet; im Übrigen findet dieser rituelle Verwendung an einer bestimmten Stelle von Opfern, die zum Wald und Einsiedlerwesen außer jeder Beziehung stehen³⁾.

1) Es scheint hinreichend, die Betrachtung auf Hauptsächlicheres zu beschränken ohne Vollständigkeit zu erstreben. So sind namentlich viele Teile des Taittiriya Āraṇyaka beiseite gelassen.

2) Im Sūtra der Sāṅkhāyanaschule bildet der entsprechende Abschnitt nur scheinbar einen Teil des großen Śrautasūtra. In der Tat hat er auch hier Āraṇyakacharakter. Vgl. Hillebrandt, Ritualitt. 25: Keith, JRAS. 1907, 410 f.; Ait. Ār. Introd. 30.

3) Am fünften Tage des Prṣṭhyaṣāḍaha. Diese unansehnlich und zufällig aussehende Verwendung beruht darauf, daß den einzelnen Tagen die Sāman nach herkömmlicher Reihenfolge (Rathamtara, Brhat etc.) entsprechen; auf den fünften fällt das Śakvaram.

Von wesentlicheren Āraṇyakabestandteilen des Rgveda bleiben noch die grammatisch-mystischen Spekulationen der Saṃhitā und die Upaniṣad übrig. Hätten wir es allein mit der letzteren zu tun, möchte die Beziehung auf Waldeinsiedler einleuchtend scheinen. In der Tat aber kann eine Auffassung nicht zutreffen, die zu den vorher aufgeführten Bestandteilen der Āraṇyaka schlechterdings nicht paßt ¹⁾. —

Unter den Āraṇyakatexten des Yajurveda hebt sich zuvörderst die Behandlung des heißen Milchopfers Pravargya hervor, das ich als einen Sonnenzauber zu erweisen versucht habe ²⁾. Zahlreiche Äußerungen betonen die Gefährlichkeit der ihm innewohnenden Mächte. Wer den Pravargya zu früh vollzieht, dessen Leben, Haus und Hof verbrennt jener (Śat. Br. XIV, 2, 2, 45). Wenn der Glutkessel beiseite gesetzt werden soll, darf man ihn nicht auf die Erde oder ins Wasser setzen, damit seine Hitze nicht in diese Elemente eingehe; man setzt ihn auf eine Insel: die ist kein Wasser, aber das Wasser umfließt sie und schützt die umgebende Erde vor der Glut (das. 3, 1, 14). Der Anblick des heiligen Objekts bedroht mit Blindheit, eine Frau mit „Verbrennung“ der Nachkommenschaft (Taitt. Ār. V, 3, 7; 6, 12). Eine Menge mit dem Textstudium verbundener Observanzen, eine dem Vortrag vorangehende und folgende „Beschwichtigungszeremonie“ kennzeichnet die gefährliche Heiligkeit des Textes (Śat. Br. XIV, 1, 1, 26 ff.; Āpastamba Śraut. XV, 20, 2; 21, 3 etc.).

Es ist nun für die Charakteristik des Wesens der Āraṇyakas von Bedeutung, daß zusammen mit den Mantras des Pravargya einige Sprüche erscheinen, die mit diesem Ritus offenbar von Hause aus nichts zu tun haben.

In Vs. folgen auf den letzten Pravargyaspruch (XXXIX, 6) bis zum Ende des Adhyāya noch sieben Sprüche oder Spruchgruppen (7–13). Der erste Spruch (*ugraś ca bhīmaś ca* etc.) führt den Namen Vimukha (Kāty. Śr. XVIII, 4, 24; XX, 8, 5; Pārask. II, 15, 6); er enthält sieben Namen des Maruts. Nun finden sich Vs. XVII, 80–85 sechs ganz ebensolche Reihen von je sieben Marutnamen. Sie gehören evident mit dem Vimukha zusammen und ergeben mit ihm die solenne Zahl von sieben mal sieben (in sieben *gaṇa-*geordneten) Maruts ³⁾. Die sieben Reihen zusammen, an

1) Ich komme auf die Einfügung der Upaniṣaden in die Āraṇyakas unten S. 398 f. eingehender zurück.

2) Religion des Veda 447 f.

3) Weber druckt geradezu hinter XVII, 85 den Text des Vimukha ab; das

letzter Stelle die des Vimukha, werden im Ritual der Agnischichtung verwandt (Kāty. Śr. XVIII, 4, 23. 24; Weber, vgl. S. 387 A. 3). Das Śatapatha Br., das den Ritus eingehend bespricht, bezeichnet die letzte Spende wiederholt als *aranye 'nūcyā-* (IX, 3, 1, 12. 24; vgl. Kāth. XXI, 10; Maitr. S. III, 3, 10; Taitt. Br. I, 7, 7, 3). Es bemerkt dort so *'ranye 'nūcyo bhavati, bahu hi vācā ghoram nigacchati; tira iva tad yad aranyam*; und es setzt diese Spende in symbolische Beziehung zu den Menschen, welche *ripṛatarāḥ śapanaturā āhanasya-rāḍitarāḥ* sind. Auch im Grhyaritual begegnet eine Marutverehrung mit diesen sieben Sprüchen; den letzten — eben den Vimukha — spricht man „in Gedanken“ (*manasā*; Pāraskara II, 15, 6. 7). In alldem zeigt sich auf das deutlichste, wie ein von Natur eine Einheit bildender siebenteiliger Text für den Zweck des Studiums auf den Veda des Dorfs und auf den des Waldes verteilt ist. Die Gefährliches, Unheimliches enthaltende Partie ist dem Waldstudium überwiesen¹⁾. Schon das Brāhmaṇa weiß davon, wie wir eben gesehen haben. Bei der Vollziehung des Ritus findet diese Zerlegung nicht statt; es ist nicht die Rede davon, daß man, um die eine der sieben Spenden zu vollziehen, in den Wald hinausginge, sondern alle sieben folgen unmittelbar auf einander²⁾. Daß das alles mit Vānaprasthas oder mit einem diesen für den gewöhnlichen Kult gebotenen Ersatz schlechterdings nichts zu tun hat, sondern auf einem Motiv vollkommen anderer Art beruht, ist absolut klar³⁾.

aber ist gegen die handschriftliche Überlieferung. Vgl. zu allem Ind. Stud. XIII, 232 und meine Note zu Rv. VIII, 96, 8

1) Aus demselben Grund wird der Spruch auch *vimukha-* heißen. Wurde er mit abgewandtem Antlitz vorgetragen, damit man die durch ihn heraufbeschworenen furchtbaren Gestalten nicht sahe?

2) Die Überlieferung läßt das für diesen wie für die andern entsprechenden Fälle mit Sicherheit erkennen. Vgl. Āpastamba Śraut. XVII, 16, 14 ff.: XVIII, 12, 12: XX, 21, 10.

3) Hillebrandt (Ved. Myth. III, 319) spricht von Kātyāyanas Vorschrift „*vimukhenāranye 'nūcyā-*, aus der eine den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts bei diesem Opfer erkennbar wird“; wozu er bemerkt: „*anūcyā* ist der Name des Puroḍāśa: Mahidhara zu [Vs.] XXXIX, 7“. Er versteht das Sūtra als „bei einer Marutspende gegebene Vorschrift, den begleitenden Spruch im Walde ‚mit abgewendetem Gesicht‘ herzusagen“ (Ved. Myth., kleine Ausg. 104). In Wahrheit heißt der Puroḍāśa nicht *anūcyā-*, sondern *aranye 'nūcyā-*; dies (oder *aranye 'nūcākyā-*) ist stehende häufige Verbindung. Daß *vimukha-* technischer Name des Spruchs ist, wird bei H.s Paraphrase verkannt. Vor allem aber wird die Bedeutung der in der ganzen rituellen Situation liegenden Tatsache übersehen, daß beim *vimukha*-Spruch eben nur eine Seite des Marutwesens in Frage kommt; neben diesem Aranyakaspruch stehen sechs andre, die mit dem Wald

Wir bringen den Überblick über die an den Pravargyateil des weißen Yv. angeschlossenen Sprüche zn Ende.

Nach dem „Vimukha“ folgt die Spruchreihe (Vs. XXXIX, 8—13) *agnim hrdayena, āsanim hrdayāgreṇa*: zuerst immer eine Gottheit und ein Körperteil, dann Formeln von der Form *svāhā lohītāya, śuce svāhā* u. dgl. Die Bedeutung des Ganzen geht hervor aus Regeln des Kātyāyana (XX, 8, 4. 5), die dem Roßopfer-ritual zugehören: *devatāśvāṅgebhyo juhoty amuṣmai svāheti pratidevataṃ śādaprabhṛtitvagantebhyaḥ. vimukhāc ca parebhyaḥ*. Damit wird auf die Formeln des Roßopferabschnitts hingewiesen, die ganz in gleicher Weise wie die eben erwähnten, immer Gottheiten und Körperteile des Rosses an einander reihen: Vs. XXV, 1—9; nach diesen soll beopfert werden „was nach dem Vimukha kommt“, also eben XXXIX, 8 f.; wir sehen, wie der Sūtraantor die im Aranyakateil der Saṃhitā vorliegende Anordnung kennt und beachtet¹⁾. Hier kehrt also genau wie im vorigen Fall eine für den Zweck des Studiums vorgenommene Auseinanderschneidung von Sprüchen wieder, die ihrer Natur und rituellen Verwendung nach eine Einheit bilden. Auch bei diesem Ritus unterläßt das Śatapatha Br. (XIII, 3, 4, 1) nicht die *aranye 'nūcyān* als solche hervorzuheben. Wie bei den Marutsprüchen ist die Unheimlichkeit, Gefährlichkeit der betreffenden Wesenheiten das entscheidende Moment für ihre Absonderung²⁾. — Es ist vollkommen evident, daß alles — die Materialien von Vs. XXV wie die des Aranyakabuches XXXIX — demselben Opferritual angehört und wir es nirgends mit Produktionen zu tun haben, die für das opferlose Leben von Waldeinsiedlern bestimmt wären: es ist eben nur aus Gründen der mit dem vedischen Unterrichtswesen verbundenen Superstitionen ein Teil dieses Lernstoff's vom Übrigen

nichts zu tun haben. Wir werden weiter sehen, daß es auch für Agni Waldsprüche ähnlicher Art gab, auf die gefährlichen oder unheimlichen Seiten seines Wesens bezüglich und anderweitige Sprüche ergänzend, die von seinen freundlichen Eigenschaften redeten. Werden wir daraus nun für Agni entnehmen, was hier für die Maruts entnommen werden soll: Zusammenhang mit den Manen? — Dies ein weiterer Versuch, zu dem schon oben S. 224 berührten Problem der Maruts und Manen einen Beitrag zu liefern.

1) Weiteres über dies Arrangement s. bei Eggeling SBE. XLIV, 336 f., dessen Annahme, daß unter den *aranye 'nūcyā-* auch Vs. XXV, 24—39 einbegriffen sei, entschieden irrig ist.

2) Die Rudranamen treten auf, dazu *āsani-*; nachher *śuc-*, *yama-*, *mṛtyu-* etc. Vielleicht hat auch die Nennung des Herzens (des Opfertiers) derartigen Charakter, vgl. meine Religion des Veda 345 A. 2.

abgesondert. der sich, sobald man die Stelle entdeckt hat, an die er hingehört, auf das genaueste passend dort einfügt.

Der ganze im Walde zu studierende Abschnitt der Vaj. Samhitā (XXXVI—XXXIX; von der Upaniṣad XL sehe ich hier ab), der flüchtig betrachtet es mit dem Pravargya zu tun hat, stellt sich also schließlich heraus als drei dem Umfang nach freilich sehr verschiedene Geheimdoktrinen umfassend: zunächst in seiner Hauptmasse den Pravargya als eine zum Somaritual sich fügende Geheimlehre, weiter Geheimsprüche oder genauer die geheimen Teile größerer Spruchreihen für eine bestimmte Stelle der Agniciti und eine solche des Āsvamedha — die drei Teile vielleicht nicht zufällig in einer Reihenfolge, die der sonst geltenden Folge der Riten entspricht. —

Wir kehren noch einmal zu den besprochenen schreckensvollen Namen der Maruts zurück und beschäftigen uns mit ihrem Auftreten in der Taittirīyashule; es scheint, daß sich hier im Vorbeigehen die Spur eines Vorgangs aufdecken läßt, der für den Aufbau dieses Āraṇyaka charakteristisch ist.

Das Taittirīya Āraṇyaka gibt die Mantras des Pravargya in seinem vierten Buch, die zugehörige Brāhmaṇaerörterung im fünften: beides in scharfer Sonderung unter einander, im Widerspruch zu verbreiteten, längst von mir ¹⁾ bekämpften Vorstellungen über die Vermischung von Mantras und Brāhmaṇa als Charakteristikum der schwarzen Yajurveden. Mitten unter diesen Mantras nun stehen die Marutnamen samt einigem Gleichartigem (IV, 22—27). So stimmen inbezug auf deren Verbindung mit den Pravargyamaterialien die Taittirīyas und Vājasaneyin überein. Aber im Widerspruch mit dem zu Erwartenden geht bei jenen hinter den Marutnamen die Behandlung des Pravargya weiter fort. Sind jene also von den Taittirīyas in das Pravargyamaterial einbezogen? Und kann von hier aus gegen die eben entwickelte Auffassung des Sachverhalts in Vs. ein Bedenken erhoben werden?

Nähere Prüfung nun ergibt folgendes.

Die Mantras in Buch IV begleiten zunächst den ganzen Ritus des Pravargya von Anfang bis Ende; dann folgen die Expiationen für dabei vorkommende Unfälle und Ähnliches. Auch unabhängig vom Kommentar sind wir mit Hilfe von Āpastamba imstande, den Zusammenhang, in den jeder Mantra gehört, festzustellen. Die IV, 13 anhebenden Prāyaścitta werden der Folge des Textes entsprechend von Āpastamba Śr. XV, 17, 1 ff. behandelt; so bis

1) Prolegomena 294 ff.

IV, 20, worüber Āpastamba in XV, 17, 6—12 spricht. IV, 21 wird behandelt in Āp. XV, 18, 17 *dadhigharman bhakṣayanti bhūr bhuvah suvar ity anuvākena*: also nicht mehr der eigentliche Pravargya, sondern der beim Mittagssavana ihm entsprechende Ritus des Dadhigharma (vgl. Āpast. XIII, 4, 4; Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 283). Nun folgen die uns interessierenden Abschnitte IV, 22—27, zuerst zwei mit Aufzählung von Agnis *ghorās tanvāh*, dann zwei mit Marutnamen und zwei anderweitige. Wie nun Āpastamba nach der Reihenfolge des Mantratextes an diese Stelle kommt, bemerkt er (XV, 19, 1): *vyākhyātā ghorās tanvo 'raṇye 'nuvākyo gaṇa uttarau cānuvākau*. Er bezieht also diese sechs Abschnitte nicht auf den umgebenden Zusammenhang des Pravargya, sondern be ruft sich auf anderweitig Gesagtes: wie der Kommentar fraglos zutreffend erklärt, ist bei den Agninamen an Āpast. V, 15, 3. 4 gedacht (Ritual des Agnyādheya), bei den Marutnamen an XVII, 16, 16 (Agniciti) und XVIII, 12, 12 (Rājasūya), bei den beiden übrigen Abschnitten an XVII, 17, 7 (wieder Agniciti) und an XIV, 14, 1 (Caturhotritual)¹⁾. Nach dieser abschweifenden Verweisung auf andere rituelle Gebiete kehrt Apastamba dann zum Pravargya zurück und bespricht in XV, 19, 2 ff. diejenigen Prāyaścitta, deren Texte das Āraṇyaka in IV, 28 ff. gibt²⁾.

Der Hergang, der zu dieser abnormen Anordnung der Mantras und entsprechend der Darstellung Āpastambas geführt hat, scheint mir klar. Ursprünglich reichte im Āraṇyaka der Pravargya nur bis IV, 21: da wurde im letzten Abschnitt, hinter den Prāyaścitta, anhangsweise der Dadhigharma behandelt, dieser dem Pravargya eng verwandte, in seinem Eintreten von dessen fakultativem Ein-

1) Der Charakter der Furchtbarkeit oder Unheimlichkeit, den wir nach dem bisher Entwickelten als für die Aufnahme in das Āraṇyaka entscheidend in diesen Texten von Taitt. Ar. IV, 22—27 erwarten müssen, wohnt ihnen allen in der Tat bei. Für die beiden Agniabschnitte besagt das schon das Schlagwort *ghorās tanvāh*; daneben stehende günstige Erscheinungsformen des Agni sind nicht im Āraṇyaka sondern bei Āpast. Śr. V, 15, 2 benannt, so daß wir hier wieder (vgl. oben S. 387 f.) das zusammengehörige Material sich je nach Furchtbarkeit oder Günstigkeit auf das Āraṇyaka und einen andern Text verteilen sehen. Von der Furchtbarkeit der im Āraṇyaka aufgeführten Marutnamen war schon oben die Rede. Es folgt im Ar. ein verderbenbringender Ritus gegen einen Feind: endlich die *vācaḥ krūrāni*.

2) Lehrreich ist hier auch die Vergleichung des in nur wenigen Hss. enthaltenen, offenbar nachtraglich zugefügten Kapitels Baudhāyana Śraut. IX, 18. Wie inmitten der Darstellung des Pravargyarituals die Agninamen u. s. w. vollkommen in der Luft stehen und den Darsteller in Verlegenheit bringen, tritt da höchst deutlich hervor

tritt abhängige Parallelritus. Damit war dieses rituelle Thema erledigt, und nun folgten ganz wie im weißen Yajurveda — teilweise (bei den Marutnamen) mit diesem übereinstimmend, teilweise divergierend — Geheimsprüche für andre Riten. Später verfiel man dann darauf das Prāyaścittakapitel noch weiter auszubauen, und so schloß man nun im Āraṇyaka, unbekümmert um die Störung der sachlichen Zusammengehörigkeit, an die letzterwähnten Sprüche weitere wieder auf den Pravargya bezügliche Prāyaścittasprüche an. In diesem Zustand fand Āpastamba den Text vor und paßte seine Darstellung ihm an ¹⁾. Das Taitt. Āraṇyaka also. weit entfernt davon die Struktur von Vs. XXXIX, wie sie oben dargestellt wurde, fraglich erscheinen zu lassen, bestätigt recht sichtbar die betreffenden Auffassungen ²⁾.

Was endlich die Āraṇyakapartien des Sāmaveda anlangt, so unterrichtet uns die Struktur der Texte ohne weiteres über die Haupttatsachen.

Ich glaube bei einer früheren Gelegenheit gezeigt zu haben, daß der alten Zeit das Pūrvārcika (resp. die ihm zugehörigen Gānas), nicht aber das Uttarārcika, in erster Linie als der Text galt, der das vom Sāmanschüler zu erwerbende Wissen enthielt ³⁾. In diesem alten, eigentlichen Sāmaveda sondert sich nun als Waldteil innerhalb der Textsammlung (*ārcika*) der letzte Prapāthaka ab, der auch als eigne Āraṇyakasaṃhitā betrachtet wird, unter den Melodiensammlungen (Gānas) aber das Āraṇyagāna, das dem Dorf-text Geyagāna gegenübersteht ⁴⁾. Weiter ist dann als Waldtext natürlich die Upaniṣad aufzuführen ⁵⁾. Gobhila gibt Anweisungen

1) Es müßte denn sein, daß auch bei Āpastamba dies Zurückkehren zum Pravargyathema auf sekundärer Erweiterung beruht: was ich hier nicht untersuche. — Die Brāhmaṇadarstellung des Pravargya im Taitt. Ār. V ermöglicht leider keine Kontrolle, weil sie auf die Prāyaścitta überhaupt nicht eingeht.

2) Wie es scheint in stark verwischter Gestalt zeigt sich das Zusammengeraten der furchtbaren Marutnamen mit den Pravargyasprüchen noch Maitr. S. IV, 9, 17 (vgl. Mān. Śr. IV, 4, 43). Die mir erreichbaren Materialien genügen nicht, die betreffende Stelle vollkommen ins Reine zu bringen. Aber die gewonnenen Resultate stehen wohl so fest, daß sie in keinem Fall von hier aus wandel gemacht werden können.

3) Gött. gel. Anz. 1908, 718.

4) Naheres über das Verhältnis von Geyag. und Āraṇyagāna s. bei Burnell, The Ārsheyaabr. XXXII f.; H. O., GGA. 1908, 725 ff. — Wie dann weiter, dem Uttarārcika entsprechend, Ūhagāna und Ūhyagāna als Dorf- und Waldtext neben einander stehen, verfolge ich hier nicht; vgl. a. a. O. 731 ff.

5) Ist diese mit Einschluß des Mantrabrāhmaṇa zu verstehen, das ja im Rahmen des ganzen „Chāndogyabrāhmaṇa“ oder auch „Upaniṣadbrāhmaṇa“ mit

für das Studium dieser Texte. Neben dem Godānikavrata, das zum Studium der drei großen im Dorf vorzutragenden Parvan des Pūrvārcika befähigt, steht das Vrātika-, Aditya-, Aupaniṣada- und Jyaisṭhasāmikavrata, ferner noch das Mahānāmnikavrata (Gobh. III, 1, 28 ff.; 2, 1 ff. 54). Der Kommentar sagt *vrātikavratam āraṇyakaśya śukriyavarjasya, ādityavratam śukriyāṇām, aupaniṣadavratam upaniṣadbrāhmaṇasya, jyaisṭhasāmikavratam ājyadohānām adhyayan-ārtham*. Die Richtigkeit dieser Angaben, an sich evident, wird bestätigt durch das Jaiminīyagrhyam (I, 16): *vrātike vrataparvādityavrātike śukriyāṇy aupaniṣada upaniṣadam śrāvayet*. Nur insofern bleibt eine Unklarheit übrig, als das Āraṇyagāna bei den Jaiminīyas in das Vrataparvan, Arkaparvan, Dvandvaparvan, Śukriyaparvan, Śākvaraparvan (= Mahānāmnyah) und Aupaniṣadam parva zerfällt¹⁾. Dem eben zitierten Wortlaut nach wäre nur das Vrataparvan, nicht aber das Arka- und Dvandvaparvan im Waldpensum einbegriffen: eine schon an sich undenkbare Vorstellung, die zudem durch die ausdrücklich bezeugte Zugehörigkeit dieser Parvan zum Ār. Gāna widerlegt wird. Es muß also im Jaim. Grhya ungenaue Ausdrucksweise vorliegen, so daß *vrataparva* als die beiden folgenden, ihm wesentlich gleichartigen Parvan mitumfassend zu verstehen ist, wofern nicht für *vrataparvādityavrātike* zu lesen ist *vrataparvādy ādityavrātike*. Am Ganzen des Sachverhalts kann in keinem Fall Zweifel sein: dem Waldstudium gehört — natürlich neben der entsprechenden Sammlung der Liedertexte — das Āraṇyagāna mit Einschluß der Mahānāmnyah etc. an, wobei einzelne Partien spezielle Observanzen seitens des Lernenden erfordern; sodann die Upaniṣad.

Fragen wir nach den besondern Eigenschaften, um derenwillen die Sāman des Ār. Gāna von den übrigen getrennt sind, so habe ich schon früher²⁾ bemerkt, daß die Waldsāmans im Ganzen länger sind, stärker überhäuft mit Zutaten zauberhaften Sinnes, als die gewöhnlichen Sāman. Ich gebe einige Beispiele, die mir charakteristisch scheinen.

der eigentlichen Upaniṣad zusammengeschlossen war (GGA. 1908, 734 A. 1 und die Anführungen dort)? Seiner wirklichen Natur nach und dem praktischen Bedürfnis entsprechend hat das M. Br. mit dem Waldstudium offenbar nichts zu schaffen. Sollte es diesem doch überwiesen worden sein, so wäre das ein rein zufälliger Vorgang, hervorgerufen eben durch den Zusammenhang mit der Upaniṣad.

1) Caland, Die Jaiminīya-Saṃhitā 23 ff.; vgl. The Jaiminīya Text of the Ārshayabrahmaṇa, ed. by A. C. Burnell, 23 ff.

2) Gött. Gel. Anz. 1908, 723.

Zwei Waldsāmans werden als die beiden *yamavrata*- bezeichnet (Ar. Gāna IV, 1, 13. 14). Text des ersten ist der erste Vers des Rgveda. Hinter jedem Pāda aber, und dann noch einmal am Schluß des Ganzen, ist das Sätzchen eingefügt *deveṣu nidhimāṇ aham*. Text des zweiten ist der überhaupt als Sāmantext besonders beliebte Vers Rv. VII, 27, 1; mehrfach sind die Worte *vāk* und *āyuh* eingefügt und am Schluß das (auch anderwärts in gleicher Stellung begegnende) Gebet *āyur dhā asmabhyam varco dhā devebhyah*. So scheint bei diesen beiden Sāman die durch die Benennung *yamavrata*- angezeigte Beziehung auf Tod und Jenseits im ersten Sāman — abgesehen etwa von Symbolismen der musikalischen Konfiguration, die sich meiner Beurteilung entziehen — durch das eingefügte Gebet um einen Schatz (guter Werke) im Jenseits¹⁾ hergestellt zu sein, während der eigentliche Text indifferenten Inhalt hat; im zweiten Sāman, wo der Text vielleicht die Gefahr des Todes in der Schlacht andeutet, spricht der Schlußzusatz und das zwischengefügte *āyuh* den Wunsch aus, von Yama verschont zu bleiben.

Derselbe Liedtext, auf Indra als den Herrn der Schlachten deutend, ist im *indrasya saṃjāyam* (Ar. G. IV, 2, 11) erweitert durch die oft wiederholten Sätze *viśvā dhanāni saṃjitya vṛtrahā bhūryā-sutiḥ* (cf. Rv. VIII, 93, 18) *urughoṣam cakre lokam, vṛtram ebhyo lokabhyo nunudānah*²⁾; zum Schluß noch *vṛtram jaghanvān apa tad evāra* (cf. Rv. I, 32, 11) *yat tamah*³⁾. Offenbar soll Indras siegbringende Kraft so in verstärktem Maß dem Verehrer dienstbar gemacht werden.

Bei den Sāman Ar. G. IV, 2, 13—15 (*prajāpates trayastrimśat-saṃmitam, catustrimśatsaṃmitam* [wieder mit dem Text Rv. VII, 27, 1], *Jamadagner vratam*, s. weiter noch V, 1, 4) finden sich die Schlußworte *e vratam e suvar* (oder *suvasuvar*) *e śakunah*. Zur Deutung scheint mir die Erinnerung daran zu führen, daß man gern liturgische Figuren in Form eines Vogels konstruierte, der für den Opferer — oder auch in dessen Gestalt der Opferer selbst — zur Lichtwelt auffliegen sollte; das bedeutendste aller „*vrata*“, das Mahāvratam, beruht eben auf dieser Vorstellung³⁾. Zu einem solchen Vogel konnte man dann den oft begegnenden Spruch sprechen *suparṇo 'si garutmān, divam gaccha suvah pata*. Daß in

1) Das *nidhimān* wird sich doch wohl auf den *śevadhi*- beziehen, von dem Taitt. Br. III, 10, 11, 2 f. die Rede ist (s. meine „Lehre der Upaniṣaden“ 30).

2) Dies Beispiele der Vermischung von Metrischem und Unmetrischem wie im Eingang der Mahānāmīverse, vgl. oben S. 379 A. 1.

3) Vgl. Keith, Aitareya Āraṇyaka, Introd. 29.

dieser Richtung der Sinn der erwähnten Schlußworte der in Rede stehenden Sāman und damit dieser Sāman selbst zu suchen ist. wird durch die im Verlaufe des dritten Sāman mehrfach wiederholten Sätze bestätigt: *jyotiṣ pata sva(h) patāntarikṣam pṛthivim pañca pradiśa ṛṣin devān varṇam*, sowie durch Pañc. Br. V, 3, 5 *vrutam iti nidhanam bhavati mahāvratasyaiva tad rūpam kriyate, svar iti bhavati svargasya lokasya samastyai, śakuna iti bhavati śakuna iva vai yajamāno vayo bhūtvā svargam lokam eti*¹⁾.

Was die einzelnen Gruppen innerhalb der Sammlung der Waldsāman anlangt, so bin ich in bezug auf den Unterschied von *arka-* und *vrata-* kaum weiter gekommen als in GGA. 1908, 726. Liegt bei den *vrata-* stärkere Betonung der Beziehung zu bestimmten Observanzen vor, deren Beobachtung durch kürzere oder längere Zeit den Ausüher in einen Zauberzustand versetzen mochte, welcher dann im Vortrag des Sāman kulminierte²⁾? Daß Zaubermotive hier besonders stark waren, scheint mir darin zum Ausdruck zu kommen, daß im Großen und Ganzen die Zutaten zauberischer Schlagworte zum Grundtext hier. wenn ich mich nicht täusche, noch reichlicher sind als bei den *arka-*, und ferner darin, daß unter den *vrata-* mit besonderer Häufigkeit Sāman auftreten, denen als Text überhaupt kein eigentlicher Vedenvers unterliegt, sondern allein zauberformelartige Wendungen³⁾. Eine vollkommen scharfe Grenzlinie zwischen beiden Kategorien kann ich doch nicht erkennen⁴⁾.

Etwas bestimmter läßt sich über die Kategorie der *śukriya-*sprechen, die mit dem *ādityavrata-* verbunden sind (oben S. 393)⁵⁾.

1) Vgl. auch die Bemerkung im *Arṣeya Br.* (p. 75 Burnell) zu einem Sāman: *etal sāma suparṇa ity ācakṣate*.

2) Wie häufig sich bestimmte Observanzen mit bestimmten Sāman verbanden, zeigt das *Sāmavidhāna*.

3) Dem *Arkaparvan* gehören, wie hier gelegentlich bemerkt werden möge, die „*Ājyadoha*“-sāman an, deren Studium mit einem eignen *Vrata*, dem *Jyaiṣṭha-sāmikavrata* verbunden ist (Gobh. III, 1, 28 mit Komm.; Text der Sāman: *Ar. Gāna* I, 2, 16 ff.). Wer diese Sāman vorträgt, ruft dadurch Gefahr vonseiten des Agni *Vaiśvānara* auf die Geschöpfe herab, sofern er nicht durch ein in der Nähe befindliches Feuer die Gefahr beschwichtigt (Pañc. Br. XXI, 2, 9; meine Rel. des Veda 340).

4) Beachtung verdient, daß von den unter den Sāmannaamen des *Āraṇyaka* so häufigen Bezeichnungen *arka-* und *vrata-* im Dorfteil die erste ganz selten, die zweite gar nicht vorkommt: ein Hinweis darauf, daß irgendeine spezielle Bedeutung mit diesen Bezeichnungen verknüpft gewesen sein wird.

5) Nur ein Teil der *Sāmavedins* teilte diesen Texten eine besondere, ein eignes *vrata-* erfordernde Stellung zu (Gobh. III, 1, 30: SBE. XXX, 71 A.).

Für die Jaiminiyas ist der Bestand des Śukriyaparvan bei Caland, Jaim. Saṃhitā 28¹⁾, verzeichnet. Dort begegnen zuerst Texte, die bei den Kauthumas mitten im Vrataparvan stehen (Ār. G. III, 2, 9—25; ed. Bibl. Ind. vol. II p. 273—281); Refrains wie *gharmo jyotiḥ, tejo gharmaḥ* u. dgl. nähern sie doch dem Charakter des folgenden an. Dies nun entspricht im Kauthumatext dem letzten (6^{ten}) Prapāṭhaka des dortigen Vrataparvan (von p. 504 der Ausgabe an; dazu auch das. p. 335—365). Für diese Sāman ist charakteristisch das beständige Auftreten von Refrains oder Schlagworten wie *bhrājā, abhrājīt, abhṛāt, abhrājīj jyotir abhrājīt, śukrā, gharma jyotiḥ, adidyutad gharma arūrucat, gharma marudbhir bhuvaneṣu cakradat* u. dgl. mehr, womit aus den zugehörigen Verstexten selbst *vibhṛad brhat* (Rv. X, 170, 1), *bhrājantaḥ* (Rv. I, 50, 3), überhaupt das Auftreten der Texte Rv. X, 189 und I, 50 im Einklang steht. Die besondere mystische oder magische Eigenschaft dieser Sāman liegt deutlichermaßen in derselben Richtung, die dem Pravargyaritus zukommt²⁾. Dazu stimmt das mehrfach beegnende *gharmaḥ* in den Ausschmückungen dieser Sāman; ebenso der Gebrauch des stehenden Schlagworts *śuc-* im Pravargyaritual, die Benennung der yajurvedischen Pravargyatexte und des mit ihrem Studium verbundenen *vratam* als *śukriyavedavibhāgaḥ, śukriyavratam* (vgl. zu dem hier Gesagten Taitt. Ār. V, 10, 1). Wir treffen also unter den Waldtexten des Sāmaveda auf ein genaues Gegenstück, hinsichtlich des Zaubergehalts, zu dem — abgesehen von der Upaniṣad — bedeutendsten Waldtext des Yajurveda: hier wie dort ist es die spezielle Richtung des Zaubers auf Sonne und Glut, welche die Aussonderung der betreffenden Abschnitte aus dem gewöhnlichen Lehrpensum bewirkt hat³⁾. —

1) Vgl. auch Burnell, The Jaim. Text of the Arsheyabr., 29.

2) Vgl. meine Religion des Veda 448 ff. — Man sehe auch, wie im Zusammenhang mit der Darstellung des Pravargya und des zugehörigen *vrata-* im Taitt. Ār. V, 8, 13 davon berichtet wird, wie die Götter *vibhṛāḥ saurye brahma sannyadadhata. yat kiṃ ca divākīrtyam tad etenaiva vratenagopāyat, tasmād etad vratam cāryam tejaso gopitāya. tasmād etāni yajūṃṣi vibhṛājāḥ sauryasyety āhuḥ*.

3) Hier läßt sich nicht an der Frage vorübergehen, wie zu diesen ihren Namen mit begreiflichem Recht tragenden *śukriya*-Texten und *śukriyavrata-* des Sv. und Yv. das *śukriyavrata-* des Rv. sich verhält, das es einfach mit dem Studium der gewöhnlichen Saṃhitā zu tun hat (Śāṅkh. G. II, 11, 13; Ind. Stud. XV, 139), also in keiner Beziehung zur speziellen *śukriya*-Vorstellung zu stehen scheint. Die Annahme, daß es sich bei diesem *vrata-* ursprünglich vielmehr um das Pravargyaritual von seiner ṛgvedischen Seite her gehandelt habe, stößt auf Schwie-

Blicken wir zurück, so bemerken wir, daß die *Āraṇyakatexte* verschiedenste literarische Formen zeigen. Bald haben sie *Samhitā*-, bald *Brāhmaṇa*-, bald *Sūtracharakter*: welche Bestandteile, im einen und im andern Veda nicht immer dieselben Riten betreffend, je nach den einzelnen Schulen hier von einander getrennt als Anhänge jedesmal an das entsprechende Pensum des Dorfstudiums. drot zum Ganzen eines *Āraṇyakakorpus* vereinigt überliefert werden. In der Weise also, wie von einem *Brāhmaṇa*- oder *Sūtra*-zeitalter, läßt sich von einem *Āraṇyakazeitalter* nicht sprechen. An sich ist nach Ausweis der Völkerkunde der Gebrauch, besonders heiligen oder gefährlichen Lernstoff in Wald und Einsamkeit zu verweisen, offenbar uralt. In den Umgebungen zwar, wo die *Rksamhitā* entstand, wurde solche Verweisung wenig geübt; andernfalls wäre außer den *Mahānāmṇiversen*¹⁾ wohl noch manches andre *Sūkta*, dessen Inhalt ganz dazu qualifiziert war, davon betroffen. Da der *Pravargyaritus* und ebenso der Gebrauch von *Yajus*formeln in die *ṛgvedische* Zeit zurückgeht, ist es sehr wahrscheinlich, daß schon damals die *Yajus* des *Pravargya* — natürlich nicht in der uns vorliegenden Fassung, sondern in wesentlich älterer — in *Āraṇyakaweise* überliefert worden sind. Zu ihrer vollen Blüte aber gelangte die liturgische Geheimniskrämerei der *Āraṇyakas* offenbar erst später. Da entstanden die großen Massen mystischer *Sāman*, von denen viele den Stempel verhältnismäßig junger Her-

rigkeiten; die Struktur der Texte scheint Geheimcharakter dieses Rituals auszuschließen. Ich glaube, daß das *ṛgvedische śukriyavrata* seinen Namen eben nur rein äußerlich den andern Veden entlehnt hat; die *Ṛgvedins* wollten hinsichtlich des Besitzes eines solchen *vrata* hinter ihren Kollegen vom *Yajur*- und *Sāmaveda* nicht zurückstehen. — Auf die Verhältnisse des *Atharvaveda* hier einzugehen, fühle ich mich für jetzt nicht imstande. Daß es auch dort eine Anzahl spezieller *vrata* gab, zeigt *Ath. Pariśiṣṭa* XLIX, 4, 11. Beispielsweise erscheint da das *mṛgāvrata*-, das sich in den von Bloomfield zu Kauś. S. 57, 32 beigebrachten Angaben hinter einem *mṛgāruvrata* versteckt; vgl. Whitney und Lanman zu *Av.* IV, 23. Wie weit aber alle diese *vrata*-*Āraṇyakanatur* hatten (vgl. das angeführte *Pariśiṣṭa* 4, 3), hleibt die Frage.

1) Sollen wir auch diese Ausnahme fortschaffen, indem wir annehmen, daß die *Mahānāmṇis* erst nach der *Ṛgvedazeit* durch die Einfügung der Zusätze (s. oben S. 376 ff.) ihren *Āraṇyakacharakter* erhalten, vorher aber der gewöhnlichen *Samhitā* zugehört hätten? Die feste und alte Struktur der *Samhitā* macht das m. E. unwahrscheinlich. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich dem Satz von Keith (*Ait. Ār. Intr.* 25) widersprechen: „It will hardly be doubted that Books I—III [des *Ait. Ār.*] are decidedly older than Books IV, V“. Buch IV besteht aus den *Mahānāmṇis*. Für diese, einschließlich der *purīṣa*-Formeln, besitzen wir die Gewähr eines Alters, das mit jenem Satz im Widerspruch steht.

kunft deutlich an sich tragen. Keith schreibt (Ait. Ār. Intr. 15): „The Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual, and to have presupposed that the ritual was still in use and was known“. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist unstreitig richtig. Was die erste anlangt, so scheint mir das Ursprüngliche und die Hauptsache nicht gewesen zu sein, geheime Erklärungen zu den Riten, sondern deren geheime Texte selbst zu überliefern, an die sich dann allerdings weiter ebenso geheim gehaltene Erklärungen anschließen konnten¹⁾. Der Geheimcharakter der betreffenden Doktrin gibt sich in den anderweitigen, nicht geheimen Brāhmaṇatexten deutlich darin zu erkennen, daß man, von dem Vorhandensein jener wissend, sie doch von näherer Erörterung im Zusammenhang der übrigen Darstellung ausschloß²⁾. Für solche Erörterung war eben die Stelle vielmehr in jenen Separattexten von Brāhmaṇa- und dann von Sūtracharakter wie Ait. Ār. I und V gegeben, inbezug auf welche es auch nach den dankenswerten Bemerkungen von Keith³⁾ noch eingehender wird untersucht werden müssen, ob sie von vorn herein als ein — nur eben seitab gestellter — Bestandteil des ganzen Brāhmaṇas bz. Sūtras oder in größerer oder geringerer Unabhängigkeit von diesen entstanden sind. —

Und nun haben sich, mindestens der Hauptsache nach offenbar noch vor der Sūtrazeit, zu diesen durchweg rituellen Geheimtexten — und zwar überwiegend⁴⁾ zu ihren in Brāhmaṇaform verfaßten Bestandteilen⁵⁾ — die Upaniṣaden gestellt.

1) Wenn der ṛgvedische Schüler den Lernstoff des Mahāvratavortrag, bedeutete das an sich nur den Vortrag der betreffenden Lieder und Verse, nicht der brāhmaṇaartigen Erklärungen von Ait. Ār. I, die eben als Lernpensum eigner Spezialisten anzusehen sind. Vgl. meine Prolegomena 292 f. — Auffallend ist, daß in TB. III, 12 die brāhmaṇaartige Behandlung des Cāturhotra-Ritus außerhalb des Āraṇyakateils gegeben wird, während die Mantras in TĀ. III stehen.

2) Ausnahme: s. die vorige Anmerkung. — Keith a. a. O. 16 sagt: „It is not now possible to decide exactly why the Aitareya Br. does not deal with the Mahāvratarite“. Die Antwort auf die Frage scheint mir in dem hier Gesagten zu liegen.

3) A. a. O. 16. 19 f.; JRAS. 1907, 410 ff.; 1908, 365. Siehe auch Friedlander, Der Mahāvratavortrag Abschnitt 7.

4) Eine Upaniṣad in Samhitāgestalt ist bekanntlich die Iśā Up. = Vs. XL.

5) So erklärt Sāyaṇa (Aufrechts Ausgabe des Ait. Br. p. III; vgl. Keith Ait. Ār. Introd. 16), daß Mahidāsa Aitareya das Brāhmaṇa und darauf (*tata ūrdhvam*) das *āraṇyakavratarūpaṃ brāhmaṇam* verfaßt habe, welches letztere dann von S. als die ersten drei Adhyāyas, d. h. eben die in Brāhmaṇastil verfaßten Partien,

Auch sie¹⁾ haben im losen Gefüge der *Āraṇyakas* Platz gefunden.

Da erscheinen zunächst, bald unmittelbar neben den *Upaniṣaden* im engeren Sinn stehend, bald diesen selbst zugerechnet²⁾, Abschnitte mystischen Inhalts, welche allgemeinere rituelle Themen behandeln: die mystische Verehrung des *Sāman* im Ganzen, die mystischen Beziehungen, welche phonetischen Eigentümlichkeiten des Liturgievortrags in ihrer auf das Universum zielenden Bedeutung beiwohnen, u. dgl. mehr. Sodann aber vor allem jene in der Idee des Allwesens gipfelnden Spekulationen, die den Hauptinhalt der *Upaniṣaden* bilden.

Das entscheidende Motiv für die Angliederung dieser Texte an die rituellen Partien der *Āraṇyakas*, das Band, das sie mit jenen vereinigte, lag offenbar in der Vorstellung höchsten Wertes, des Geheimnisses, das um solchen nur den Wenigsten zugänglichen Wert gelagert ist, des Entnommenseins aus alltäglichem Dasein und Treiben. Es trifft auf das genaueste mit den Satzungen über die Weiterüberlieferung der geheimen Litaneien der *Āraṇyakas* zusammen, wenn eine *Upaniṣad* inbezug auf eine ihrer Lehren sagt, man solle sie nur dem ältesten Sohn oder einem Lieblingsschüler mitteilen. Böte jemand dafür — so fügt sie hinzu — auch die Erde mit all ihrem Reichtum: man soll wissen, daß diese Lehre mehr wert ist (*Chānd. Up.* III, 11). Jene alten Tabusatzungen, die um *Pravargya* und *Mahānāmṇiverse* gelagert sind, haben hier eine innerlichere, fortgeschrittenerer Zeit entsprechende Gestalt angenommen³⁾. Aber ein gewisser Zusammenhang zwischen Altem und Neuem tritt doch hervor; er ist es eben, der sich in der Vereinigung aller dieser Elemente im Rahmen der „*Āraṇyakas*“ kundgibt.

des *Āraṇyaka* umfassend definiert wird. Die *Ait. Upaniṣad* ist dabei einbegriffen. — Beiläufig bemerkt, man beachte, daß jene Äußerung *Sāyaṇas* als *āraṇyaka-vratarūpaṃ brāhmaṇam* keineswegs, wie es Keith a. a. O. 15 offenbar versteht, das *Āraṇyaka* im allgemeinen definiert, sondern ausdrücklich eben nur dessen brāhmaṇaförmige Teile.

1) Ich spreche hier natürlich nur von den älteren, den Grundbestandteilen der *Upaniṣadenliteratur*.

2) Wenn z. B. im *Ait. Ar.* die hierhergehörigen „*Samhitā*“spekulationen (*Ait. Ar.* III) neben der gewöhnlich so genannten *Upaniṣad* (II, 4—6) stehen, so beachte man doch gleich den Eingang des erstgenannten Abschnitts *athātāḥ samhitayā upaniṣat*. Wie die Vorstellung der „Verehrung“ (*upaniṣad*-) diese Texte mit den „*Upaniṣaden*“ zusammenschließt, habe ich eingehender in meiner „*Lehre der Upaniṣaden*“ 155 ff. aus einander gesetzt.

3) Diese Verinnerlichung setzt sich dann weiter fort: ich verweise auf das, was Deussen, *Allg. Gesch. der Philos.* I, 2, 67, beibringt.

Und wie nun immer entschiedener aus den Spekulationen der Upaniṣaden sich die Lebensformen der Waldeinsiedler und wandernden Asketen entwickeln, ist es begreiflich, daß hier und da — es scheint doch, erst in ziemlich später Zeit — sich eine gewisse Verbindung zwischen diesem Asketentum und den Waldtexten einstellt. Einerseits mochte das „Wald“motiv die Brücke zwischen beiden bilden, andererseits sind es ja die Upaniṣaden, welche die leitenden Motive des Einsiedlertums vortragen: und von den Upaniṣaden zu den sie in sich enthaltenden Āraṇyakas ist der Schritt nicht allzu weit. Zwar ist es mißverständlich, Zusammenhang zwischen Āraṇyaka und Waldeinsiedlertum aus jener Äußerung Sāyaṇas herauszulesen, der in seinen Bemerkungen über Mahidāsa Aitareya vom Aitareya Āraṇyaka (I—III) als dem *āraṇyakavratarūpaṃ brāhmaṇam* spricht¹⁾. Das *āraṇyakavratam*, von dem hier die Rede ist, ist klarermaßen das *vrata*- in dem Sinn, wie dies Wort so unendlich häufig in dem auf die Āraṇyakas bezüglichen Vorstellungskreis gebraucht wird: die zum Studienpensum des Āraṇyaka gehörige Observanz, nicht aber ein auf Waldeinsiedlerleben bezügliches Gelübde²⁾. Triftiger ist eine Äußerung der (allem Anschein nach ziemlich jungen) Aruṇeya Upaniṣad (2), wo dem wandernden Asketen — nicht eigentlich dem Waldeinsiedler — vorgeschrieben wird, von allen Veden „das Āraṇyaka herzusagen, die Upaniṣad herzusagen“. Man sieht, auch hier wird immer noch nicht gelehrt, daß das Āraṇyaka dazu da ist, von den Asketen studiert zu werden, sondern — was doch etwas wesentlich andres ist — daß die Asketen das Āraṇyaka studieren sollen. Aber schließlich ist dann auch jene andre Ansicht zur Geltung gekommen. Rājendralāla Mitra³⁾ bezeugt für die Neuzeit den Glauben, daß einem Grhastha die Beschäftigung mit Āraṇyakas Unglück bringe. Als er selbst das Taittirīya Āraṇyaka herausgab, habe man Unfälle, die ihn trafen, als Folgen dieser Verfehlung

1) S. oben S. 393 Anm. 5; vgl. Keith, Ait. Ar. Introd. 15. Die von K. angenommene Verschiedenheit der Deutungen von Āraṇyaka bei Sāyaṇa fällt infolge des hier Bemerkten fort.

2) Winternitz. Gesch. der ind. Lit. I, 202 A. 1 findet einen Hinweis auf die Vanaprasthas als die mit den Ar. Beschäftigten in einer Äußerung Rāmānujas (SBE. XLVIII, 645), der die Behandlung von Opferzeremonien wie dem Pravargya in den āraṇyakahaften mit den Upaniṣaden verbundenen Texten damit erklärt, daß jene im Walde studiert werden mußten. Aber dies Studium im Walde hatte doch, wie gezeigt worden ist, mit Waldeinsiedlertum nicht das mindeste zu schaffen.

3) Einleitung seiner Ausgabe des Ait. Ar. 19.

angesehen. Daß dieser Glaube mit dem ursprünglichen Wesen der Aranyakas nichts zu tun hat, wird durch die obigen Ausführungen klar geworden sein.

Nachtrag zu S. 180 ff.

In meiner Behandlung von *dhāman-* bedaure ich die Bemerkungen Hillebrandts (Lieder des Rv. 66 A. 1), auf welche dieser mich jetzt freundlichst hinweist, übersehen zu haben. Nach ihm bedeutet *dhāman-* 1. Stätte, Sitz; 2. was diese Stätten, Wohnsitze enthalten, also Ansiedler, Einwohner, Schar. Zur kurzen Begründung meiner Bedenken gehe ich aus von X, 48, 11 *ādityānām vāsūnām rudrīyānām . . . devānām ná mināmi dhāma*. Hier soll *dh^o* lediglich *gaṇá-* bedeuten; *gaṇām devānām* IV, 35, 3 wird verglichen. Wäre dann nicht zunächst mit Wahrscheinlichkeit stärkeres Hervortreten der Beziehung von *dh^o* auf den *gaṇá-* *ἔξοχῶν*, den der Maruts zu erwarten, als an wenigen Stellen wie z. B. I, 87, 6 erscheint? — vielmehr eine Anzahl von Stellen etwa derart: wir rufen, wir besingen das *dhāman-* der Maruts? Überhaupt wird man das Gesamtbild der *gaṇa*-Belege und der *dhāman*-Belege wesentlich verschieden finden. Verläuft nun hier also die Linie nicht, wie sie bei H.s Auffassung verlaufen sollte, so verläuft sie dafür, meine ich, in der Tat mit ausgesprochener Entschiedenheit in einer andern Richtung, die von H. gezogene Linie durchkreuzend. Der obigen Stelle, wo das von *ná mināmi* abhängige *dhāma* gleich *gaṇām* sein soll, steht eine Anzahl genau gleichartig aussehender Stellen zur Seite, an denen *dhāma* ebenfalls von *ná mi-* (bz. *ná prá mi-*) abhängt, von einem *gaṇá-* aber nicht die Rede sein kann. Indra, Mitra-Varuṇa, das *ṛtá-* sind es hier, um deren *dh^o* es sich handelt (s. die Stellen bei Hillebrandt; hinzuzufügen I, 123, 9). An einer solchen Stelle, X, 89, 8 *prá yé mitrásya varuṇasya dhāma . . . minānti* will nun H. das *dh^o* verstehen als „die Wohnstätten mit den Mitra-Var. treuen Leuten“. Dürfen wir die evident homogene Gruppe der Belege in dieser Weise aus einander reißen, daß einmal *dh^o* die Schar der Götter selbst ist, das andermal die Wohnstätte mit ihren frommen Verehrern? Gegen „Wohnstätte“ habe ich schon oben S. 190 A. 1 mein Bedenken zu begründen versucht; ich glaube in der Tat, daß die *súdas*-Belege im Ganzen ¹⁾ den *dhāman*-Stellen nicht ähnlicher sind, als die *gaṇá-*

1) S. allerdings das oben S. 190 Bemerkte.

Belege¹⁾. Wohl aber tritt eine sehr starke, Berücksichtigung verlangende Ähnlichkeit, gerade hinsichtlich der Stellen mit *ná mī-*, zwischen *dhāman-* und *vratá-* hervor. Dem oben erwähnten *devānām ná mināmi dhāma* X, 48, 11 steht zur Seite *ná tá minanti mayāno ná dhīra vratā devānām* III, 56, 1; *té devānām ná minanti vratāni* VII, 76, 5; *yád vo vayām pramināma vratāni . . . devāḥ* X, 2, 4. Ebenso den Stellen über Verletzung (*mī-*) von Mitra-Varuṇas *dhāman-* parallel: *yác cid dhī te . . . prá deva varuṇa vratām minimāsi* I, 25, 1; *ná vām . . . á minanti vratāni mitrāvaruṇā* V, 69, 4: wo denn auch das, wie mir scheint, unzertrennliche Nebeneinanderstehen der Stellen über Verletzung der *vratá-* der Götter und der *vratá-* Mitra-Varuṇas eine neue Bestätigung dafür gibt, daß, wo Verletzungen des *dhāman-* der Götter und des *dhāman-* von Mitra-Varuṇa erwähnt werden, *dhāman-* immer in gleicher Weise zu verstehen ist. Man beachte nun weiter noch, um die ungefähre Gleichwertigkeit von *dhāman-* (genauer: der in diesem Zusammenhang zur Erscheinung kommenden Seite der *dhāman-*-Vorstellung) mit *vratá-* zu würdigen, die Vergleichbarkeit von *ānu dhāma* und *ānu vratām*, von *sacante varuṇasya dhāma* I, 123, 8 mit *vratām . . . sacanta* VII, 5, 4 und ähnlich I, 84, 12; 101, 3; V, 67, 3; VIII, 25, 17; IX, 82, 5; X, 57, 6; weiter auch Śatap. Br. IV, 3, 5, 20 (oben S. 186 A. 3) *ādityebhyaḥ . . . priyebhyaḥ priyadhāmabhyaḥ priyavratebhyaḥ*. Nach dem allen scheint mir, daß nicht *gaṇá-* oder *sádas-*, sondern eben *vratá-* das Schlagwort ist, das anzeigt, die Verletzung welcher den Göttern oder speziell Mitra-Varuṇa gehörigen Wesenheit jene *dhāman-*-Stellen betreffen²⁾: wo dann selbstverständlich weiter auch solche die *vratá-*-Vorstellung latent enthaltende Belege heranziehbar sind wie *yáthā vāśanti devās táthéd asat, tád eṣām nákir á minat* VIII, 28, 4. In dieselbe Richtung weist uns auch *yád vām mitrāvaruṇā . . . priyá dhāma yuvádhitā minānti* VI, 67, 9: da sehen wir, daß das *dhāman-* des Gottes, um

1) Wenn sich H. da u. a. auf *dh^o* als abhängig von *á-viś-* beruft, so sei bemerkt, daß in Abhängigkeit von diesem Verb beispielsweise auch *rtām* IV, 23, 9; *viśvā rūpāni* IX, 25, 4 etc. steht.

2) Hill. lehnt die Gleichsetzung (natürlich verstehe ich diese nur annäherungsweise) von *dhāman-* und *vratá-* mit der Bemerkung ab, es seien vielmehr (zur Vergleichung mit den Äußerungen über Verletzung der *dhāman-*) Stellen wie I, 124, 3 *ná díso mināti* heranzuziehen. Dieser Heranziehung stimme ich an sich zu. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß es sich um die *disāḥ prādisṭāḥ* III, 30, 12 (vgl. I, 183, 5; auch VIII, 93, 11) handelt: so spielt in die Vorstellung von *dis-* eine Nuance von Gebot, man kann sagen dem *vratá-* sich annähernd hinein.

dessen Verletzung es sich handelt, sein *dh^o* insofern ist, als es von ihm *hitá-* ist. Womit die Vorstellung des *dháman-* an den für das vedische Bewußtsein offenbar höchst lebendigen (oben S. 181) Zusammenhang des Worts mit der Vorstellung des Setzens (*dhā-*) angeschlossen ist: um zu erfahren, was Varuṇas *dháman-* ist, werden wir also zu fragen haben, was Varuṇa „*adadhāt*“. Wie sich da nun die im Vorstehenden besprochene eine Seite des *dháman-*, die in der Richtung von *vratá-* liegende, mit den andern Seiten derselben Vorstellung zusammen ordnet, erörtere ich nach dem S. 180 ff. Dargelegten hier nicht von neuem.

Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 23. Oktober 1915.

I. Palimpsest-Fragmente des Sirach und Iob aus Jerusalem. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †.

Nachdem mir im Herbst 1913 mein langjähriger Freund Herr Lic. Dr. Hugo Duensing, Pastor in Dassensen bei Markoldendorf (Hannover), zu meiner Freude versprochen hatte, bei einer Studienreise nach Jerusalem, die er zu Anfang des Jahres 1914 antreten wollte, für das Septuaginta-Unternehmen die lange ersehnten Photographien der dortigen LXX-Hss. (mit Ausschluß der Psalterien) zu besorgen, kam ganz unvermutet von Herrn Lic. Dr. Martin Flashar, Pastor in Dechtow bei Betzin-Carweese (Brandenburg) ein vom 28. 10. 1913 datierter Brief, in welchem er mir schrieb: „Ich mache im Januar nächsten Jahres eine Orientreise, und möchte gern in erster Linie Septuagintastudien treiben, möglichst auch in Jerusalem. . . . Dürfte ich Sie um einen Wink bitten, ob und welche Arbeiten und Kollationen im Rahmen des Septuaginta-Unternehmens möglich und wünschenswert sind.“

Diese Bitte habe ich mit der größten Freude erfüllt; bot sich doch hier durch eine besonders glückliche Fügung dank dem edlen und uneigennütigen Eifer eines mir bis dahin persönlich Unbekannten eine Gelegenheit, das, was mir durch Duensing's Versprechen schon in Aussicht stand, noch zu vervollständigen. Denn außer den Hss., die man auf photographischem Wege kopieren konnte, gab es in Jerusalem noch Palimpsest-Fragmente des Sirach

und Iob, welchen auf diese Weise nicht beizukommen war. Beide waren allerdings schon durch Veröffentlichungen von J. Rendel Harris und Eugène Tisserant bekannt, aber beide unvollständig. So schlug ich Flashar vor, diese Palimpseste, vor allem die Sirach-Fragmente, zum Gegenstand seines Studiums zu wählen. Zugleich bat ich Duensing, der seit langem in der Kunst des Lesens von Palimpsesten geübt war, Flashar in diese Kunst, der er, wie ich mit Recht annahm, bis dahin ferne stand, an Ort und Stelle praktisch einzuführen und ihm speziell bei der Entzifferung der Sirach-Fragmente hilfreich zur Hand zu gehen. Flashar und Duensing gingen sofort auf meine Vorschläge ein und haben sich dann mit großem Eifer der Arbeit gewidmet. Sie trafen sich im Februar 1914 in Jerusalem, machten am 8. Februar gemeinsam einen Besuch bei dem griechischen Patriarchen Damianos und erhielten, unterstützt durch die lebenswürdige und energische Befürwortung des Herrn Generalkonsuls Schmidt, die Erlaubnis zum Lesen und Photographieren aller gewünschten Hss. Nun las Duensing mit Flashar die ersten Zeilen des Sirach-Palimpsestes und zeigte ihm, wie man unlesbare Stellen durch vorsichtige Behandlung mit Schwefelammonium wieder lesbar machen kann. Sodann nahm Flashar die Arbeit auf und führte sie im wesentlichen selbständig weiter, indem er nur bei besonders schwierigen Stellen Duensings Hilfe in Anspruch nahm. So entzifferte er zunächst den Sirach-Palimpsest und verbesserte und ergänzte dabei die Ausgabe von J. Rendel Harris ganz bedeutend (s. unten S. 407). Sodann machte er sich an die von Eug. Tisserant noch nicht gelesenen Blätter des Iob-Palimpsestes. Bei diesen aber mehrten sich die schon beim Sirach-Palimpseste oft nicht geringen Schwierigkeiten in einer Weise, daß die Lesung dieser Handschrift „zu einer fast hoffnungslosen Arbeit“ wurde. Flashar selbst berichtet darüber: „Von der Schrift war vielfach kaum eine Spur zu sehen. Ich war infolgedessen fast ausschließlich darauf angewiesen, mit Schwefelammonium zu arbeiten. Aber auch das versagt an vielen Stellen, nämlich wenn die jüngere Schrift genau über der alten liegt. Es ist außerdem ein so zeitraubendes Verfahren, daß man stundenlang an einer einzigen Zeile sitzt“. Überdies mußte Flashar bei der Mehrzahl der Blätter erst den Inhalt feststellen, und schon das war mit ziemlichen Schwierigkeiten verbunden. Denn er mußte, nachdem er einzelne Wörter entziffert hatte, diese mit Hilfe der Konkordanz im Bibeltexte aufzufinden versuchen; hierfür aber stand ihm in der Patriarchal-Bibliothek nur „der 1. Teil der alten Septuagintakondanz von Trommius zur Verfügung, und auch dieser

von Würmern derartig zerfressen, daß manche Blätter vollkommen auseinander fielen“. So konnte Flashar, zumal er schon am 24. Februar Jerusalem wieder verlassen mußte, von dem Iob-Palimpsest nur einen Teil erledigen.

Martin Flashar, der sich durch seine Arbeiten „Das Ghain in der Septuaginta“ (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 28 [1908], S. 194—220. 303—313) und „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter“ (ebenda 32 [1912], S. 81—116. 161—189. 241—268) als kenntnisreicher und gut beobachtender Septuaginta-Forscher eingeführt hatte, und von dessen Eifer die Septuaginta-Wissenschaft noch schöne Früchte hätte erwarten dürfen, ist leider am 22. Dez. 1914 als Offizierstellvertreter im 4. Garderegiment zu Fuß auf einem Patrouillengange bei Les Essarts im nördlichen Frankreich gefallen. So ist es mir eine wehmütige Freude, ihm durch die Herausgabe seiner letzten Arbeit auf diesem Gebiete ein kleines Denkmal zu setzen.

Die Originale, auf Grund deren ich die folgenden Veröffentlichungen mache, sind 1) ein Verzeichnis der bemerkenswerten Varianten in den ersten Kapiteln des Sirach, welches ich Flashar nach Jerusalem mitgegeben hatte, und in welchem er die in dem Jerusalemer Palimpseste stehenden Lesarten unterstrichen und Ergänzungen und Verbesserungen zu der Ausgabe von J. Rendel Harris hinzugefügt hat, 2) seine vollständige Abschrift der Sirach- und Iob-Fragmente nebst seinem Reisebericht. Das unter 1 genannte Verzeichnis hat Flashar mir am 25. März 1914 geschickt; es liegt seitdem bei den Sammlungen des Septuaginta-Unternehmens. Den Reisebericht und die vollständige Abschrift hat er im August 1914 dem akademischen Senat der Universität Berlin, der ihm durch Gewährung des Jubiläums-Stipendiums der Stadt Berlin die Orientreise ermöglicht hatte, eingereicht. Durch gütige Vermittlung des Herrn Grafen Wolf v. Baudissin, der in Flashar einen ihm besonders wertten Schüler betrauert, sind jedoch der Bericht und die Abschrift seit dem 13. Okt. 1915 dem Septuaginta-Unternehmen zu dauernder Aufbewahrung überwiesen.

a) Sirach-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἀγίου Τάφου 2. Dies ist eine schöne alte Minuskelhs. aus dem Ende des IX. Jahrh. mit dem Texte des Oktateuchs und der sechzehn Propheten; aber von ihren 401 Blättern sind vier im XIII. Jahrh. zur Ausfüllung von Lücken hinzugefügt, und von diesen vier Blättern sind zwei, nämlich Bl. 56 und 27, Palim-

pseste, die unter dem neueren Bibeltexte einen alten Sirachtext enthalten, der nach Rendel Harris dem VI. oder vielleicht VII., nach Papadopoulos-Kerameus dem V. Jahrh. angehört, vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 = Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft) S. 84. Der jüngeren Hs. habe ich die Sigel „407“ gegeben; Brooke und McLean nennen sie „u“. Die in ihr enthaltenen alten Sirach-Fragmente dagegen bezeichne ich mit der Sigel „929“, s. mein Verzeichnis a. a. O.

Die Sirach-Fragmente sind schon von J. Rendel Harris als No. 5 der „Biblical fragments from Mount Sinai“ (London 1890), S. 11—14 herausgegeben. Sie befanden sich aber auch damals nicht etwa, wie man aus dem Titel jener Publikation schließen könnte, auf dem Sinai, sondern, wie Harris selbst S. IX sagt, in der Patriarchal-Bibliothek zu Jerusalem. Über seine Ausgabe äußert sich Harris S. X in folgender Weise: „In view of the importance of this MS for the text of Sirach, I am sorry not to have spent more time upon it: and in particular that I did not read more of the *verso* of the first leaf. The writing is fairly legible, though sometimes covered by the later text of the Octateuch, so as to be practically lost“. Hiernach konnte man erwarten, daß sich bei einer Nachprüfung mehr würde gewinnen lassen, als Harris' Ausgabe bietet, und diese Erwartung ist vollauf in Erfüllung gegangen. Es ist Flashar nicht nur gelungen, die ganze Rückseite des ersten Blattes, von der Harris nur ein kleines Stück herausgegeben hatte, zu entziffern, sondern er hat auch andere Stellen, die Harris nicht lesen konnte und nur in Klammern, z. T. unrichtig¹⁾, ergänzte, in der Hs. wirklich gelesen und auch sonst manche Fehler und Ungenauigkeiten der Ausgabe von Harris verbessert.

Wenn ich nun hier den ganzen Text noch einmal nach Flashars Lesung herausgebe, so geschieht das nicht nur deshalb, weil Harris' „Biblical fragments from Mount Sinai“ wahrscheinlich manchem schwer zugänglich sind, sondern auch deshalb, weil Harris seine Ausgabe des Sirachtextes durch einen fast unbegreiflichen Schönheitsfehler, der aber unter Umständen mehr ist als bloßer Schönheitsfehler, entstellt hat. In der Hs. ist nämlich der eigentliche Sirachtext (nicht der Prolog) als poetischer Text nach alter Weise

1) Die beiden wichtigsten Fälle sind: Bl. 56 Vorders., Sp. 1 Z. 26 f. Harris [πολλην γαρ] | αγραπτιαν, in Wirklichkeit πολλην σπουδη | και αγραπτιαν, Bl. 27 Rücks., Sp. 1 Z. 11 Harris [ρηματων αυτου], in Wirklichkeit των λογων αυτου.

stichisch geschrieben. Da nun aber die Zeilen der Hs. nur wenig fassen (durchschnittlich etwa 16 Buchstaben), so reicht eine Zeile selten für einen Stichos aus, und es muß eine zweite und nötigenfalls noch eine dritte oder gar vierte Zeile zu Hilfe genommen werden. Diese Fortsetzungszeilen sind in der Hs. nach der bekannten Praxis eingerückt. Außerdem sind auch noch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen ausgezeichnet; Flashar sagt: „Die ersten Buchstaben am Anfang jedes Stichos sind, z. T. sehr erheblich, größer als der sonstige Text“. Dies ganze wohlüberlegte System ist bei Harris vollständig unter den Tisch gefallen; nicht einmal die Fortsetzungszeilen hat er eingerückt.

Ein \vee am Schluß der Zeile ist häufig (viel öfter als in Harris' Ausgabe) durch den bekannten horizontalen Strich über dem letzten Buchstaben angezeigt gewesen. Jetzt ist dieser Strich sehr oft nicht mehr zu erkennen. Ich habe ihn aber überall, wo er mit Sicherheit zu ergänzen ist, ohne weiteres hinzugefügt und nur in zweifelhaften Fällen den Tatbestand in der Anmerkung genau angegeben. Im übrigen setze ich das, was Flashar gar nicht hat lesen können, in ganze Klammern [], dagegen das, was er nur unsicher gelesen oder „erraten“ hat, in halbe Klammern []¹⁾.

Die Handschrift ist nach Flashar „außerordentlich regelmäßig und schön“. „Von Akzenten und Interpunktion“, sagt er, „habe ich keine Spur entdecken können“²⁾. Natürlich findet sich in der Hs. selbst auch keinerlei Worttrennung; doch habe ich der besseren Übersicht halber die Wörter getrennt und auch die Majuskel durch Minuskelschrift ersetzt und nur die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen durch große Buchstaben wiedergegeben.

Die Verszählung ist nach Swete. Der Prolog wird nach Zeilen Swetes gezählt.

1) Ich bemerke jedoch, daß der Unterschied zwischen [] und [] häufig ein fließender ist, und daß Flashar zwar auf der von ihm neu entzifferten Seite 56 b die einzelnen unsichtbaren oder undeutlichen Buchstaben überall genau angibt, aber sonst sich einigmal mit der allgemeineren Bemerkung begnügt, daß gewisse Zeilen nur zu erraten sind.

2) Harris setzt Bl. 56 Vorders., Sp. 2 Z. 24 hinter $\bar{\alpha}\varsigma$ einen Punkt. Aber er hat diesen nur deshalb hinzugefügt, weil das Wort $\bar{\alpha}\varsigma$, mit welchem in unserer Hs. wie in B ein neuer Stichos beginnt, nach der üblichen Verteilung den Schluß des vorhergehenden Verses bildet!

Blatt 56 Vorderseite.

Prol.	Zeile	Sir.
		σοφια ιησου υιου <u>σιραχ</u>
12 αν δοκωμεν των κατα]	1	Πασα σοφια παρα κυ
[την ερμηνειαν πεφιλο]		Και μετ αυτου εις τον
[πονημενων λεξεων]		αιωνα
13 [αδυναμειν ου γαρ ισοδου]		Αμμον θαλασσων
[ναμει αυτα εαυτοις ε]	5	και σταγονας υετου
βραιστι λεγομενα και		και ημερας αιωνος
14 οταν μεταχθη εις ετερα		[τις εξαριθμησει]
γλωσσαν ου μονον δε		Υψος ουνου και πλα
ταυτα αλλα και αυτος ο		τος γης και αβυσσο
15 νομος και [ο]ι προφηται	10	και σοφian τις εξι
και τα λοιπα των β[ιβλ(ι)ω]		χνιασει
ου μικραν εχει την δια		Προτερα παντων εκτι
16 φοραν εν εαυτοις λεγ[ο]		σται σοφια
μενα εν γαρ τω σιδοω		Και συνεσις φρονη
και τριακοστω ετει ε	15	σεως εξ αιωνος
17 πι του ευεργετου βασι		Ριξα σοφιας τινι απε
λεως παραγενηθεις		καλυφθη
εις αιγυπτον και συγχρο		Και τα πανουργευμα
18 νισας ευρον ου μικρας		τα αυτης τις εγνω
παιδειας αφομοιον	20	Εις εστι σοφος και
αναγκαιοτατον εθεμην		φοβερους σφοδρα
19 και αυτος τινα [προσενεγ]		Καθημενος επι του
κασθαι σπουδην και φι		θρονου αυτου
λοπονιαν του μεθερ		Κς αυτος εκτισεν αυτη
μηνευσαι τηνδε την	25	Και ειδεν και εξηρι
20 βιβλιον πολλην σπουδη		θυμωσεν αυτην
και αγρυπνιαν και επι		Και εξεχεεν αυτην
στημην προσενεγκα		επι παντα τα εργα αυτου
μενος εν τω διαστη		Μετα πασης σαρκος κα
21 ματι του χρονου προς το	30	τα την δοσιν αυτου
επι περας α[γαγοντα το]		Και εχορηγησεν αυτη
βιβλιον εκδοσθαι και		τοις αγαπωσιν αυτ[ο]
22 τοις εν τη παροικια βου		Φοβος κυ δοξα και
λομενοις φιλομαθειν		καυχημα
προκατασκευαζομε	35	Και ευφροσυνη και
νους τα ηθη εννομως		στεφανος αγαλλια
βιοττευειν		ματος ¹⁾

1) Die letzten Zeilen sind schlecht zu lesen.

Blatt 56⁵ Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
1 ¹²	Φοβος κυ τερφι ¹ καρδιαν ¹ Και δωσει ευφρ ¹ ισου ν ¹ η ¹ ν και χα ¹ ραν και μακροημερευ ¹ ειν	1	Και δ ¹ ο ¹ ξ ¹ αν κρατου ¹ ντω ¹ αυτης ανυφω ¹ σεν ¹ Ριζα σοφ ¹ ιας φοβ ¹ ισθαι τον κυ	1 ²⁰
13	Τ ¹ ω φοιβ ¹ ουμενω ι ¹ τον κ ¹ ν ε ¹ ν ε ¹ σ ¹ ται επ ε ¹ σ ¹ χ ¹ ατω ¹) Κ ¹ αι εν ημε ¹ ρα τελευ ¹ της αυ ¹ του ευλο ¹ γη ¹ θ ¹ η ¹ σεται	5	Και οι κλα ¹ δοι αυτης μακροημερευ ¹ εις Ου θ ¹ νη ¹ σεται θυ ¹ μος αδ ¹ ικος δικ ¹ αιω ¹ θ ¹ η ¹ ναι	22
14	Αρχ ¹ η σοφ ¹ ιας φοβ ¹ ει σθαι τον κυ Και μετα πισ ¹ των ¹ εν μη ¹ τρα συνεκ ¹ τι ¹ σ ¹ θ ¹ η ¹ αυ ¹ τοις	10	Η γαρ ρο ¹ πη του θυ ¹ μου αυ ¹ του πτω ¹ σις αυ ¹ τω ¹ Εως και ¹ ρου αν ¹ θε ¹ ξε ¹ ται μακρο ¹ θυ ¹ μος	23
15	Με ¹ τα αν ¹ ων θε ¹ με ¹ λι ¹ ο αι ¹ ωνος ε ¹ νο ¹ σσε ¹ υ ¹ σε ¹) Και μετα του σπε ¹ ρ ¹ μα τος αυ ¹ των ε ¹ μ ¹ πι στευ ¹ θ ¹ η ¹ σεται	15	Και υ ¹ στε ¹ ρον ανα ¹ δω ¹ σει αυ ¹ τω ευ ¹ φρο ¹ συν ¹ η ¹) Εως και ¹ ρου κρυ ¹ ψ ¹ ει τους λο ¹ γους αυ ¹ του	24
16	Πλη ¹ σμον ¹ η σο ¹ φ ¹ ιας φοι ¹ β ¹ εισθαι τον κυ Και με ¹ θυ ¹ σκει αυ ¹ τους απο των καρ ¹ π ¹ ων αυ ¹ τη ¹ ς	20	Και χει ¹ λη πολλ ¹ ων εκ δι ¹ η ¹ γη ¹ σεται συνε σιν αυ ¹ του Εν θ ¹ η ¹ σαυ ¹ ροις σο ¹ φ ¹ ιας πα ¹ ραβο ¹ λαι επι ¹ στη ¹ μης	25
17	Παν ¹ τα τον οικ ¹ λον ¹ αυ ¹ της ε ¹ μ ¹ πλη ¹ σει επι ¹ θυ ¹ μη μα ¹ των Και τα απο ¹ δο ¹ χ ¹ ια απο των γεν ¹ η ¹ μα ¹ των αυ ¹ της	25	Β ¹ δε ¹ λο ¹ γη ¹ μα δε α ¹ μα ¹ ρτω λω θε ¹ ο ¹ σε ¹ [β ¹ (ε) ¹ ια] Επι ¹ θυ ¹ μη ¹ σας σο ¹ φ ¹ ιαν δια ¹ τη ¹ ρη ¹ σ ¹ ειν ¹ [εν] ¹ τοι ¹ λι ¹ ας	26
18	Στε ¹ φ ¹ α ¹ νος σο ¹ φ ¹ ιας φοβ ¹ ος κυ Ανα ¹ θ ¹ αλλ ¹ ων ει ¹ ρη ¹ νη και υ ¹ γει ¹ αν ια ¹ σ ¹ η ¹ ως	30	Και κ ¹ ς χο ¹ ρη ¹ γη ¹ σει αι ¹ οι ¹ αυ ¹ την Σο ¹ φ ¹ ια γαρ και παι ¹ δε ¹ ια φοβ ¹ ος κυ	27
19	Και ει ¹ δ ¹ εν κ ¹ αι ε ¹ ξη ¹ ρι θυ ¹ μη ¹ σεν αυ ¹ την Επι ¹ στη ¹ μην και γ ¹ νω σιν συνε ¹ σε ¹ ως ε ξω ¹ μ ¹ β ¹ ρη ¹ σεν	35	Και η ευ ¹ δο ¹ κ ¹ ια αυ ¹ του πισ ¹ τις και π ¹ ρα ¹ υ ¹ της Μη απ ¹ ι ¹ θη ¹ σης φ ¹ [ο ¹ β ¹ ω κ ¹ ι] Και μη προ ¹ σε ¹ λ ¹ θ ¹ ης [αυ ¹] τω εν καρ ¹ δι ¹ α δι ¹ σ ¹ τη ¹ η Μη υπο ¹ κρι ¹ θ ¹ ης εν στο μα ¹ σιν αν ¹ ων	28 29

1) Weiter ist nichts zu sehen. Es kann aber Sir. 1. 13 ε¹σ¹χ¹ατω¹, 15 ε¹νο¹σσε¹υ¹σε¹,
23 ευ¹φρο¹συν¹η¹ dagestanden haben.

Blatt 27 Vorderseite.

Sir.		Zeile		Sir.
	Και εν τοις χείλεσι[ν]	1	αντιλημφεται σου	
	σου προσεχε		Και ευθυνον τας οδους	
130	Μη εξυφον σεαυτον		σου και ελπισον	
	ινα μη πεσης		επ αυτον	
	Και επαγαγης τη φυγη	5	Οι φοβουμενοι κν	27
	σου ατιμιαν		[αναμινατε ¹⁾ το ελεος]	
	Και αποκαλυψει κς		αυτου	
	τα κρυπτα σου		Και μη εκκλινητε	
	Και εμμεσω συναγω		ινα μη πεσητε	
	γης καταβαλει σε	10	Οι φοβουμενοι κν	3
	[Οτι] ¹⁾ ου προσηλθες φο		πιστευσατε αυτω	
	βω κυ		Και ου μη πεση ο μι	
	Και η καρδια σου πλη		σθος υμων	
	ρης δολου		Οι φοβουμενοι κν	9
21	Τεκνον ει προσερχη	15	ελπισατε εις αγαθα	
	δουλευειν κω		Και εις ευφροσυνην	
	Ετοιμασον την φυγην		αιωνος και ελεους	
	σου εις πιασμον		Εμβλειψατε εις αρχαιας	10
2	Ευθυνον την καρδια		γενεας και ειδετε	
	σου και καρτερησο	20	Τις ενεπιστευσεν κω	
	Και μη σπευσης εν και		και κατησχυνθη	
	ρω επαγωγης		Η τις ενεμινεν τω	
3	Κολληθητι αυτω και		φοβω αυτου και εν	
	μη αποστης		κατελ:φθη	
	Ινα αυξηθης επ εσχα	25	Η τις επεκαλεσατο αυτο	
	των σου		και υπερειδεν αυτο	
4	Παν ο εαν επαχθη σοι		Διοτι οικτειρμων	11
	δεξαι		και ελεημων [ο κς]	
	Και εν αλλαγματι ταπι		Και αφιητιν αμαρτι	
	νωσεως σου μα	30	ας και σωζει εν και	
	κροθυμησον		ρω θλιψεως	
5	Οτι εν πυρι δοκιμα		Ουαι καρδιας διλαις	12
	ζεται χρυσος		και χερσιν παριμεναις	
	Και ανοι δεκτοι εν κα		Και αμαρτωλω επιβαι	
	μινω ταπινωσεως	35	νον επι δυο τριβους	
6	Πιστευσον αυτω και		Ουαι καρδια παριμενη	13

1) Flashar beginnt mit οτι 130 keinen neuen Stichos, sagt aber, daß οτι „nicht ganz sicher zu lesen“ ist. Umgekehrt beginnt er mit αναμινατε 27 einen neuen Stichos, sagt aber, daß diese Zeile „fast unleserlich“ ist. Ich habe in beiden Fällen die Stichenteilung Flashars korrigiert, da sie mir zu unwahrscheinlich ist.

Blatt 27 Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
	οτι ου πιστευει	1	Ο γαρ κς εδοξασε <u>πρα</u>	3 2
	Δια τουτο ου σκεπα		<u>επι τεκνοις</u>	
	σθησεται		Και κρισιν <u>μρς</u> εστε	
2 14	Θυαι υμιν τοις απο		<u>ρεωσεν εφ υιοις</u>	
	λωλεκοσι την υ	5	Ο τιμων <u>πρα</u> εξιλασκει	3
	πομονην		<u>ται αμαρτιας</u>	
	Και τι ποιησεται <u>οτα</u>		Και ως αποθησαυριζω	4
	<u>επισκεπτηται ο κς</u>		<u>ο δοξαζων μρα</u> αυτου	
15	Οι φοβουμενοι <u>κν</u>		Ο τιμων <u>πρα</u> ευφραν	5
	<u>ουκ απιθησουσιν</u>	10	<u>θησεται υπο τεκν[ω]</u>	
	<u>των λογων</u> αυτου		Και εν ημερα προσευ	
	Και οι αγαπωντες αυ		<u>χης</u> αυτου εισακου	
	τον συντηρησουσι ¹⁾		<u>σθησεται</u>	
	<u>τας οδους</u> αυτου		Ο δοξαζων <u>πρα</u> μακρο	6
16	Οι φοβουμενοι <u>κν</u>	15	<u>ημερευσει</u>	
	<u>ζητησουσιν ευδο</u>		Και ο εισακουων <u>κω</u>	
	<u>κιαν</u> αυτου		<u>αναπαυσει μρα</u> αυτου	
	Και οι αγαπωντες αυ		Και ως δεσποταις <u>δου</u>	7
	τον εμπλησθησιν		<u>λευσει εν τοις γεν</u>	
	<u>ται του νομου</u>	20	<u>νησασιν αυτον</u>	
17	Οι φοβουμενοι <u>κν</u>		Εν εργω και <u>λογω</u> τι	
	<u>ετοιμασουσιν καρ</u>		<u>μα τον πρα</u> σου	
	<u>διας</u> αυτων		Ινα επελθη σοι <u>ευλο</u>	
	Και ενωπιον αυτου		<u>για παρ αυτου</u>	
	<u>ταπινωσουσιν τας</u>	25	Ευλογια γαρ <u>πρς</u> στηρι	9
	<u>ψυχας</u> αυτων		<u>ζει οικους τεκνιω</u>	
18	Εμπροσθεν εις		Καταρα δε <u>μρς</u> εκρι	
	<u>χειρας</u> κυ και ουκ εις		<u>ζοι θεμελια</u>	
	<u>χειρας</u> ανων		Μη δοξαζου εν <u>ατι</u>	10
	Ως γαρ η μεγαλωση	30	<u>μια</u> πρς σου	
	<u>νη</u> αυτου ουτως		Ου γαρ εστιν σοι <u>δοξα</u>	
	<u>και το ελεος</u> αυτου		<u>προς ατιμιαν</u>	
3 1	Εμου του <u>πρς</u> ακου		Η γαρ <u>δοξα</u> ανου εκ τι	11
	<u>σατε τεκνα</u>		<u>μης</u> πρς αυτου	
	Και ουτως ποιησατε	35	Και <u>ονιδος</u> τεκνοις	
	<u>ινα σωθητε</u>		<u>μητηρ</u> εν <u>αδοξια</u>	

1) Ursprünglich vielleicht συντηρησουσι.

Zum Schlusse gebe ich noch eine Liste der bemerkenswerten Lesarten unserer Handschrift „929“. Dabei lege ich den Text Swetes (= B) zugrunde, notiere aber nicht nur die Abweichungen unserer Hs. von Swete, sondern auch ihre Übereinstimmungen mit Swete in Fällen, wo andere Hss. von Swete abweichen. Die Spiritus und Akzente füge ich hier überall hinzu.

Prol. (nach Swetes Zeilenzählung) ¹² τισιν τῶν] > 929. ¹³ ἐν ἐαυτοῖς] ἐν > 929 wahrscheinlich (doch ist die betreffende Zeile in 929 fast unleserlich). ¹⁵ αἱ προφητεῖαι] ἰοῖ προφηται 929. ¹⁸ ἀφομοιον: so auch 929 (nicht ἀφορμήν). ¹⁸ ἀναγκαιότατον ohne οὖν dahinter: so auch 929. ^{18/19} αὐτὸς προσενέγκασθαι τινα σπουδῇ] καὶ αὐτὸς τινα προσενέγκασθαι σπουδῇ 929. ^{19,20} πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν] πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγρυπνίαν 929. ²¹ ἄγοντα] ἀγαγόντα 929. ²¹ ἐκδοῦσθαι: so auch 929 (nicht ἐκδεδοῦσθαι o. ä.). ²² ἐν νόμῳ] ἐν νόμῳ 929.

Sir. ¹¹ ἐστιν] > 929: wohl vor εἰς τὸν ausgefallen. ⁶ πανουργεύματα: so auch 929 (nicht πανουργήματα). ⁸ φοβερός] praem. καὶ 929. ⁸ τοῦ θρόνου mit Artikel: so auch 929. ¹³ εὐρήσει: χάριν] εὐλογηθήσεται 929. ¹⁴ θεόν] κύριον 929. ¹⁵ καὶ μετὰ ἀνθρώπων] καὶ > 929. ¹⁷ ἐπιθυμημάτων ohne αὐτῆς dahinter: so auch 929. ¹⁸ φόβος κυρίου: so auch 929 (nicht φοβεῖσθαι τὸν κύριον). ¹⁹ ἐξώμβρησεν ohne ἢ σοφία dahinter: so auch 929. ¹⁹ κρατούντων αὐτῆς: so auch 929 (nicht κρ. αὐτήν). ²³ αὐτῷ ἀναδώσει] transp. 929. [²³ εὐφροσύνη: so, wie es jetzt scheint, auch 929, aber es kann εὐφροσυνῇ dagestanden haben.] ²⁴ πιστῶν] πολλῶν 929. ²⁵ παραβολή] παραβολαὶ 929. ²⁶ ἐπιθυμήσας: so auch 929 (nicht ἐπεθύμησας). ²⁷ πρᾶότης] πρᾶότης 929. ²⁸ κυρίου ohne ἐνδεῆς ὢν dahinter: so auch 929. ³⁰ ἐπαγάγης: so auch 929 (nicht ἐπάγης). ³⁰ ἀποκαλύψει: so auch 929 (nicht -ύη).

Sir. ²¹ κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. ¹ θεῷ] > 929. ⁴ δέξαι ohne ἀσμένως dahinter: so auch 929. ⁴ ἀλλάγμασιν] ἀλλάγματι 929. ⁶ εὐθρονον] praem. καὶ 929. ⁷ τὸν κύριον] τὸν > 929. ^{8,9} κύριον ohne Artikel: so auch 929. ⁸ πταίσῃ] πέσῃ 929. ¹⁰ κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. ¹² ἐπιβαίνοντι ἐπὶ] ἐπιβαινον ἐπὶ 929: -τι wird vor ἐπὶ ausgefallen sein. ¹⁴ ἐπισκέπτεται: so auch 929 (nicht ἐπισκέφηται oder ἐπισκέπτεται). ^{15,16,17} κύριον ohne Artikel: so auch 929. ¹⁵ ῥημάτων] τῶν λόγων 929. ¹⁶ ἐμπλησθήσονται: so auch 929 (nicht πλησθ.). ¹⁷ καρδίας: so wahrscheinlich auch 929 (nicht καρδίαν).

Sir. ³³ ἐξιλιάσεται] ἐξιλιάσκειται 929. ⁴ ὁ ἀποθησαυρίζων] ὁ > 929. ⁵ ὑπὸ τέχνων: so auch 929 (nicht ἐπὶ τέχνους). ⁵ καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ] > 929. ⁵ ἡμέρα: so auch 929 (nicht ἡμέραις). ⁶ ἀναπαύσει: so auch 929 (nicht τιμήσει). ⁷ δουλεύσει mit ἐν dahinter: so auch 929. ⁸ τὸν πατέρα σου ohne den Zusatz καὶ

τὴν μητέρα σου: so auch 929. ς παρ' αὐτοῦ: so auch 929 (nicht παρ' αὐτῶν). ι_0 πρὸς ἀτιμίαν: so auch 929 (nicht παρὸς ἀτιμία).

Zwei dieser Lesarten von 929, nämlich Prol. ι_2 τισὶν τῶν > und Sir. 2_{15} τῶν λόγων, finden sich nach den für das Septuaginta-Unternehmen gemachten Sirach-Kollationen sonst nur noch in 260 (= Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gamle Kgl. Saml., 6, aus dem X./XI. Jahrh.) und den von 260 abhängigen Hss. 149. 471. 606¹⁾. In sechs weiteren Fällen geht 929 mit 260 (nebst Trabanten) und wenigen anderen Hss. zusammen: 1) Prol. ι_3 ἐν > 260 und 106. 545. 728, 2) Prol. ι_5 οἱ προφηταὶ 260 und 46. 404. 728. 753, 3) Prol. $19/20$ πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγρυπνίαν 260 und 106. 130. 545, 4) Sir. 1_8 καὶ φοβερός 260 und 493. 728. 753, 5) Sir. 1_{23} αὐτῷ ἀναδώσει transp. 260 und 106. 130. 534. 545, 6) Sir. 2_7 κῆριον ohne τὸν 260 und V. 307. 728. Auch sonst stimmt 929 meistens mit 260 überein; abgesehen von den beiden nur in 929 vorkommenden Lesarten oder Fehlern Sir. 1_1 ἐστιν > und 2_{12} ἐπιβαίον ἐπι, finden sich nur folgende Unterschiede: 260 hat Prol. ι_8 ἀναγκαιότατον οὖν, Sir. 1_{30} ἀποκαλύψῃ, 2_4 ἀλλάγμασι, 3_3 ἐξιλάσεται, 5 ἡμέραις, 7 δουλεύσει: ohne ἐν.

b) Iob-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἀγίου Σταυροῦ 36. Dies ist ein Codex rescriptus des XII./XIII. Jahrh. mit Werken des Basilius. Das Pergament stammt aus zwei Hss. des VIII. Jahrh.; die eine enthielt Werke des Chrysostomus, die andere den Text des Iob mit hexaplarischen Noten und einer Katene aus Olympiodor und Polychronius am Rande. Den Iob-Palimpsest hat J. Rendel Harris entdeckt und als Probe aus ihm eine der am besten erhaltenen Seiten in den Haverford College Studies I, S. 14 f.²⁾ mitgeteilt. Neuerdings hat dann Eugène Tisserant in seinem Aufsatz „Un manuscrit palimpseste de Job“ in Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 481—503 genauer über den Iob-Palimpsest gehandelt und von den 42 Blättern, die er nach der Art der Beschriftung als zu ihm gehörig erkannt hatte, $16\frac{1}{2}$ (= 33 Seiten) herausgegeben und von 5 weiteren Blättern wenigstens den Inhalt festgestellt³⁾.

1) Über diese Hss. s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), in welchem man sie mit Hilfe des Verzeichnisses der Sigeln S. 342 ff. leicht auffinden kann.

2) Mir nur durch Tisserants gleich anzuführenden Aufsatz S. 482 bekannt. Die von Harris herausgegebene Seite (Bl. 198 b mit Iob 126—9) findet sich auch bei Tisserant S. 501.

3) A. a. O., S. 483. Mehr zu leisten wurde Tisserant durch die Kürze seines Aufenthaltes in Jerusalem verhindert (S. 487).

Über Tisserants Arbeit sagt Flashar: „Wie Stichproben zeigten, hat Tisserant mit großer Sorgfalt und Genauigkeit gearbeitet. Dafür hat er sich auch auf die Blätter beschränkt, die einigermaßen lesbar sind“. Flashar selbst hat von den übrigen 25½ Blättern noch 7½ (= 15 Seiten) mehr oder weniger vollständig gelesen; doch hat er sich dabei nach meinem Rate auf den Bibeltext beschränkt und nicht nur, wie Tisserant, die Katene, sondern auch die hexaplarischen Randnoten beiseite gelassen, da das am Rande Stehende infolge der Beschneidung der ursprünglich erheblich größeren Blätter (jetzt 28×21 cm, ursprünglich nach Tisserant S. 482 mindestens 34×26 cm) fast überall arg verstümmelt ist. Diese 7½ Blätter gebe ich hier nach Flashars Abschrift heraus. Obgleich damit wiederum noch kein Abschluß erreicht ist, so ist doch unsere Kenntnis der Hs. abermals einen guten Schritt vorwärts gebracht und dem, der einst die abschließende Arbeit tun wird, ein weiteres Stück des Weges gebahnt.

Der Iob-Palimpsest hat nach meinem System die Sigel „406“, s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 83.

Worttrennung und Minuskelschrift mit alleiniger Beibehaltung von Majuskeln für die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen¹⁾ führe ich hier ebenso durch wie bei den Sir.-Fragmenten (s. oben S. 408); nur verwende ich hier im Anschluß an Tisserant eine schrägliegende griechische Schrift, weil auch die Hs. selbst im Bibeltexte mit gewissen Ausnahmen²⁾ eine schrägliegende Unziale aufweist. Spiritus und Akzente kommen in der Hs. ziemlich häufig vor, sind aber naturgemäß oft nicht mehr zu sehen, vgl. Tisserant S. 483 Anm. 3: „Les esprits ou accents sont assez nombreux, nous les avons notés de notre mieux, mais n'avons quelque espoir d'avoir tout vu que dans les pages très lisibles ff. 197 [d. h. 197 Vorderseite] et 198v“; Flashar hat Spiritus und Akzente nicht notiert, wohl weil sie auf den von ihm gelesenen Blättern nicht oder nur selten zu erkennen waren. Über die Bedeutung der ganzen und halben Klammern s. oben S. 408. Im übrigen verweise ich auf Tisserants Aufsatz, dem auch eine Lichtdrucktafel beigegeben ist.

1) Vgl. Tisserants Lichtdrucktafel, wo die größeren Anfangsbuchstaben in mehreren Stichen noch deutlich zu erkennen sind.

2) In Flashars Fragmenten kommt aufrecht stehende Schrift nur einmal vor: Iob 161 $\text{υπολαβων δε ιωβ λεγει}$, in Tisserants Fragmenten (abgesehen von den Randnoten) dreimal: Iob 24 $\text{υπολαβων δε ο διαβολος τω κω ειπεν}$ (aber υπολαβων ist bei Tisserant mit schräglierender Schrift gedruckt), 41 $\text{υπολαβων δε ελιφαζ ο θεμανιτης λεγει}$, 121 $\text{Υπολαβων δε ιωβ λεγει}$. Durch die Wahl der aufrecht stehenden Schrift sollen diese Einleitungen der Reden auch äußerlich von den Reden selbst unterschieden werden.

Iob	Rückseite	Blatt 164	Vorderseite	Iob
15 ₃	Εν λόγοις οἰς οὐδεν οφέλος 1 [Τι] ¹⁾ και [σν] ἀπεποιήσω] φοβον Συντέλεσω δε ρηματα τοιαντα εναντι κυ 5 Ενοχος ει ρημασιν στομα τος σου Και ου διεκρινας ρηματα δυναστων 6 Ελεγξαι σε το σου στομα και μη εγω Τα δε χειλη σου καταμαρ τυρησ[ι]α][ι] σου 7 Τι γαρ μη πρωτος ανος	1 εγεννηθης Η προ θινων επαγγελ[ι]ς [Η] συνταγμα κυ ακηκουας 15 ₈ Η εις σε αφικετο σοφια 5 Τι γαρ οιδας ο ουκ οίδαμεν 9 Η τι σν η[ο].εις ²⁾ ο ουχι και ημεις [Και γε πρεσβυτης και γε πα] 10 λαιος εν ημιν 10 Πρεσβυτερος του πρς σου ημεραις Ολγα ων ημαρτηκας [με] 11 μαστιγωσαι Μεγαλως υπερβαλλον 15 τως λελαληκας]		

1) Stand vielleicht *Οτι* da (= A)?2) Flashar: „*συνιεις* (B) steht sicher nicht da; aber auch die Lesart *σν νοησεις* (A) schwerlich. Auf das *ο* folgt ein Buchstabe, der *σ* oder *ο* oder *ε* sein könnte“. So kommt aber keine vernünftige Form heraus; bloßes *σν νοεις* würde passen und findet sich auch in der Hs. 254, die öfter mit unserer Hs. zusammengeht.

Rückseite	Blatt 167	Vorderseite	Iob
Diese Seite, welche unmittelbar an Bl. 164a anschließend, Iob 15 _{12—13} enthält, hat Tisserant S.503 herausgegeben. Die Vorderseite aber hat er nicht mit herausgegeben, weil diese sehr schlecht zu lesen ist.	1	15 ₁₆	
		
		Αναγγελω ουν σοι σν δε	17
		ακουε μου	
	5	Α δ[ε] εορακα [αναγγελ(λ)ω σοι]	
		Α σοφ[οι] ανηγγειλ[αν]	18
		[Και] ¹⁾ ουκ εκρουσαν	
		πατερας αυ[των]	
		Αυτοις μονοις εδο[θη] ₁	19
	10	[η γη] ²⁾	
		
		Πας ο βιος ασεβ[ων] εν ₁	20
		φροντιδι	
		Ετη δε αριθμητα δεδο	
	15	μενα δυναστη	

1) Flashar: „*και* ist zwar nicht zu erkennen, doch muß ein Wort dagestanden haben“.2) So Flashar. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß *η γη* noch am Schlusse von Z. 9 stand, und Z. 10 und 11 den zweiten Stichos dieses Verses enthielten.

Iob	Vorderseite	Blatt 3	Rückseite	Iob
15 ₂₇	Και ἐποίησεν περιστομιον ἐπὶ τῶν μῆρ[ων] αὐτοῦ αἶνος δὲ κυτοῦ υβρ[ις] ¹⁾	1 [Και] ἐκπέσοι αὐτοῦ [το] ἀνθος Μη πιστευεῖτω ὅτι ὑπο μενεῖ	15 ₃₁	
28	[Αὐλίσθ]ει δὲ πόλεις ἐρημ[ι]ους Και εἰσελθοὶ εἰς οἴκους αοικητοὺς Α δὲ ἐκεῖνος ἡτοίμασεν ἄλλοι ἀποιδόνται	5 Κ[ενα] γὰρ αὐτῷ ἀ[π]οβήσεται Ἡ τομῇ αὐτοῦ πρὸ ὥρας φθαρῇ[σεται] Και ὁ ραδαμνος αὐτοῦ οὐ μὴ πνευμά[σῃ] ²⁾	32	
29	Οὐτε μὴ πλουτισθῇ οὐτε μὴ μεινῇ τὰ ὑπαρχοντα αὐτοῦ Οὐ μὴ βαλῇ ἐπὶ τὴν γῆν σκίαν	10 Τρυγῇθῃ δὲ ὥσπερ [οὐμ]φάξ πρὸ ὥρας Και ἐκπέσοι ὡς ἀνθος ἐλαίας Μαρτυρίον γὰρ ἀσεβ[ι]ους	33	
30	[Οὐδὲ] μ[η] φυγῇ τὸ σκότος τὸν βλάστον κυτοῦ μυρ[αι]νὴν ἀνέμος	15 θάνατος	34	

1) So, eingerückt, steht diese Zeile in Flashars Abschrift. 2) Flashar: „Es könnte allenfalls auch πνικασεῖ dastehn, doch ist mir das η wahrscheinlicher“.

Iob	Vorderseite	Blatt 206	Rückseite	Iob
	Πνφ δε καυσει οικους δωροδεκτων	1	οτι αποκρινη Και εγω δε καθ υμας λαλησω	16 ₄
15 ₃₅	Και εν [γαστρι λημψο]νται οδ[υνας]		[ει γε] υπεκριτο η ψυχη υμων ³⁾ αντι της εμης ψυχης	
.....	5	Ειτ εναλουμεναι υμιν λογοις	5
....		Κινησω δε καθ υμων κεφαλην	
.....		Ειη δε ισχυς εν τω στο ματι μου	6
	δολον			
16 ₁	υπολαβων δε ως λεγει ¹⁾	10	Και κ[(ε)ν]ησιν [χειλεων] ου φεισομαι	
²	Ακηκοα τοιαυτα πολλα παρακλητορες κακων ²⁾		[Εα]ν γαρ λαλησω ουκ αλ	7
³	[Τι γαρ μη ταξις] εστι φη μασιν πυς]		γησω το τραυμα Εαν δε και [σιωπησω] τι	
	Η τι παρενοχλησει [σοι]	15	ελαττον τρωθησομαι]	

1) Über diese Zeile s. oben S. 415 Anm. 2. 2) Flashar: „Von παντες ist nichts zu sehen“. 3) Diese Zeile ist bei Flashar eingerückt, doch sagt er: „Der Anfang ist sehr unsicher“.

Iob	Rückseite	Blatt 195	Vorderseite	Iob
.....		1	Χαρμονη δε παρανομων	
.....			[απω]λει[α] ³⁾	
..... ¹⁾			[Εαν αναβη εις ουνον]	20 ₆
20 ₂ ταυτα		[τα δωρα] αυτου	
	Και ουχι συνιε[τε] μαλλ[ον]	5	Η δε θυσια [αυτου] νεφωv	
	[η και] εγω		αψηται	
3	Παιδειαν εντροπιης σου		Οτω[ν] δ' οκη [ηδη] ε[σ]τη	7
	ακουδομαι		[ριχθαι]	
	Και πνα εκ της συνεδεως σου		Τοτε εις τελος απολειται	
	αποκρινεται μοι	10	Οι δε ει[δο]τ[ες] ⁴⁾ αυτον ερου	
4		σιν που [εστιν]	
	[αφ ου ετεθη ανθρωπος] ²⁾		Ωπερ ενυπνιον εκπε	8
	επι της γης		ταςθεν ου μη ευρεθι	
5	[Ευφροσυνη γαρ] ασεβων		[Επτη] δε ωπερ φασμα	
	πτωμα εξαισιον	15	νυκτερινον	

1) Flashar hält es für wahrscheinlich, daß am Ende von Z. 3 *σε ειναι και* (= A) gestanden hat: aber dann wird diese Zeile, die mit *Ουχ ουτως υπελαβανον* begonnen haben mußte, zu lang. 2) Von Z. 12 sind „nur ganz schwache Spuren übrig“.

3) Flashar: „Auf das α am Schluß scheint noch ein s zu folgen“.

4) Flashar: „Dem Platz nach könnte auch *ειδοτες* dastehen“.

Iob	Rückseite	Blatt 200	Vorderseite	Iob
20 ₉	Οφθαλμος	1	τη[ν] γλωσσαν αυτου	
		[Ον] φεισεται αυ[της] και	20 ₁₃
	Και ουκειτι προσβουσει		[ουκ] εγκαταλειψει αυτην	
	αυτον ο τοπος αυτου ουκειτι		Και συναξει αυτην εν με	
10	[Τους] υ[ι]ους αυτου ο[λ]ε[ι]	5	σω του λαρυγγος αυτου	
	[σαισαν] ηττονες		Και ου μη δυνηθη βοι	14
		[θησαι] ε[α]ντω	
 ¹⁾		[Χολ]η [ασπιδος εν] γ[λασ]τρι	
11	Οστα αυτου ενεπλησθη		αυτου και πονος	
	νεοτητος αυτου	10	Πλοντος ακδικως συναγο	15
	Και μετ αυτου [επι] χω[μα]τος		μενος εξεμεσθησεται	
	κοιμηθησεται		[εχ ²⁾] κ[οι]λ[ιας] [αυτου]	
12	[Εαν] εγλυκανθη εν στοματι		[Εξ οικιας δε αυτου εξ]ελκυ	
	αυτου κακια		[σει αυτον αγγελος] [θανατου]	
	15 ³⁾	16

1) Flashar bemerkt zu Z. 8: „Am Anfang scheint ein ψ zu stehen; das wurde auf die Lesart *ψηλαφησουσιν* (A) hindeuten; mehr ist nicht zu erkennen“. Aber dann würde in Z. 7 nur *Αι δε χειρες αυτου* gestanden haben, und das scheint mir zu wenig. 2) Am Anfang von Z. 12 steht nach Flashar sicher kein ξ, also kam hier noch nicht *εξ οικιας*. 3) Am Schluß von Z. 15 steht vielleicht *θηλασειεν*.

Über den Charakter des in unserer Hs. „406“ vorliegenden Textes handelt Tisserant S. 484—486. Seine Hauptresultate sind: 406 stimmt im allgemeinen mit dem Alexandrinus überein. „qui est, comme on sait, passablement éloigné pour le livre de Job, et du Vaticanus, et de l'ensemble des manuscrits“. Doch hängt 406 nicht direkt von A ab, da 406 eine Reihe von Fehlern A's nicht teilt und auch an manchen anderen Stellen von A abweicht.

Gleich nach Tisserant hat Léon Dieu in einem Nachwort zu seinem Aufsatz „Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins“ im Muséon, Louvain 1912, S. 273f. über 406 gehandelt. Dieu kommt in diesem Aufsatz zu dem Resultate, daß A im Grunde den Luciantext bietet. Über 406 lautet sein Urteil: „Le texte de ce nouveau ms. est en général du même type que A; il y a donc lieu de la classer parmi les témoins de la recension lucianique; toutefois, il semble l'avoir quelque peu déflorée. . . . Il semble donc bien que ce fragment ne constitue pour la recension lucianique qu'un témoin de second ordre“.


Die Beobachtungen Tisserants und Dieus bestätigen sich auch bei unseren neuen Fragmenten. 406 stimmt auch hier meistens mit A überein; gleich in den ersten Versen finden sich z. B. folgende charakteristische A-Lesarten: 14₆ ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ ἵνα ἡσυχάσω καὶ εὐδοκήσω (gewöhnlicher Text ἀπόστα ἀπ' αὐτοῦ ἵνα ἡσυχάσῃ καὶ εὐδοκήσῃ), 7 πάλιν ἀνθήσει (ἐτι ἐπανθήσει), 8 πέτραις (πέτρα), 9 καὶ ποιήσῃ (ποιήσῃ δέ), 10 καὶ πεσών (πεσών δέ), 11 ποταμοὶ [+ δέ A] ἐρημωθέντων τε, 12 καὶ οὐ μὴ ἐξεργασθῇ (>) und παλαιωθῇ (οὐ μὴ συνραφῇ), 13 φυλάξεις und κρύψεις (ἐφύλαξας und ἔκρυψας). Doch hat 406 auch öfters gegen A die gewöhnliche Lesart, z. B. 14₅ χρόνον ohne γάρ dahinter, 6 τὸν βίον ohne μου davor, 15₂₉ οὐ (A οὐδέ), 33 ὥς (A ὥσπερ), 31 καύσει (A κατακαύσει), 35 δόλον (A πόνον), 20₅ παρανόμων (A ἀσεβών), 8 φάσμα (A φάντασμα), 9 οὐκέτι (A οὐ).

II. Quis sit ὁ Σύρος.

Die Frage „Quis sit ὁ Σύρος“ hat Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (1875), S. LXXVII—LXXXII in seiner gründlichen und klaren Weise behandelt. Im wesentlichen Anschluß an ihn berichte ich zunächst kurz über den bisherigen Stand der Frage.

Der „Syrer“ wird zitiert von Melito (nur einmal zu Gen. 22₁₃), Didymus, Diodor, Eusebius von Emesa, Polychronius und

Apolinarius (zu Dan.), Chrysostomus, Theodoret (zu Ier. und Ez.), Prokop u. a., und zwar zur Gen. 30 mal, zu Ier. 26 mal, zu Ez. 12 mal, zu den Ps. 7 mal, zu Thr. 5 mal, zu Exod., Dan. und Os. je 2- oder 3 mal, zu Reg. III und Is. je 1 mal. In den übrigen Büchern des A. T. hat Field keine Erwähnung des Syrsers gefunden.

Die Ansichten über den Syrer gingen seit Montfaucon sehr auseinander. Man könnte zunächst daran denken, daß der Syrer nichts anderes sei als die alte syrische Übersetzung des A. T., die Peschita, und in der Tat haben diese Ansicht Ioan. Wichelhaus, *De Novi Testamenti versione syriaca antiqua quam Peschitho vocant* (1850), S. 63—68, und etwas modifiziert Jos. Perles, *Meletemata Peschitthoniana* (Diss. Breslau 1859), S. 49—51 vertreten; letzterer sagt S. 50: „Verisimillimum igitur videtur, Syri denominatione interpretationes eas, quae a Peschitho profectae viva voce circumferebantur, indicari. Etenim Syrus cum Pesch. multis locis congruit, ubi vero differt, ex ipsius Pesch. corruptione aut eorum, qui auribus percipiebant, errore quocunque differentia illa nasci potuit“. Die häufige Übereinstimmung des Syrsers mit der Peschita leugnet auch Field nicht; er selbst führt S. LXXVIII eine größere Anzahl von Stellen auf, an denen beide aufs beste übereinstimmen. Aber diese Stellen beweisen nichts für ihre Identität, da die Übereinstimmung sich auch aus Benutzung derselben hebräischen Grundlage erklären läßt. Gegen die Identität beweist aber, wie Field S. LXXVIII f. zeigt, eine andere Reihe von Stellen, an denen der Syrer von der Peschita abweicht. Zu ihnen gehört auch eine Stelle, welche Perles S. 49 f. zum Beweis dafür verwendet hatte, daß es sich beim Syrer um eine semitische Übersetzung handle: Gen. 22¹³, wo Diodor zu dem ἐν ποταμῷ σαβέξ der LXX = בסבך bemerkt, daß der Syrer nicht ποταμῷ, sondern bloß σαβέξ habe. Dürfte man, wie Perles tat, schon aus dem Vorkommen des semitischen Wortes σαβέξ auf eine semitische Übersetzung schließen, so wäre derselbe Schluß z. B. auch bei Theodotion erlaubt, der so viele hebräische Wörter einfach transkribiert (Field I, S. XL f.). Mit der Peschita aber hat der Syrer hier gar nichts gemein; denn diese hat nicht das hebräische Wort סבך beibehalten, sondern es durch  übersetzt. Aus diesem und ähnlichen Fällen schließt Field S. LXXIX mit Recht, „Syrus nostrum anonymum cum versione Peschito (quae dicitur) nihil commune habere“. Und mit demselben Rechte lehnt er den Vorschlag von Perles ab, die Abweichungen des Syrsers von der Peschita aus Verderbnis der Peschita in ihrer schriftlichen Fixierung oder mündlichen Überlieferung zu erklären. Wie sollte man es sich

auch vorstellen. daß aus dem eben angeführten ~~למס~~ durch irgendeine Verderbnis gerade $\alpha\beta\acute{\epsilon}\kappa$ entstanden wäre, das dem סבס des hebräischen Textes ganz genau entspricht?

Noch weit verfehlt ist eine andere Annahme, die besonders von Döderlein verfochten und von Eichhorn akzeptiert wurde, daß der $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ die von Sophronius ins Griechische übertragene lateinische Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) sei. Field hat sie S. LXXIX—LXXXII eingehend widerlegt. Damit ist sie endgültig abgetan und kann der verdienten Vergessenheit anheimfallen.

Field selbst stimmt mit Montfaucon darin überein, daß es sich beim $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ um eine von einem Syrer verfaßte griechische Übersetzung handelt. Nur in der genaueren Formulierung dieser Annahme gehen Montfaucon und Field auseinander. Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quae supersunt* 1 (1713), *Praeliminaria* S. 20f. hatte es für das Richtigste gehalten, in dem $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ „versionem aliquam Graecam ex Syro factam“ zu sehen. Nach Field ist die Übersetzung, wie sich oben zeigte, nicht aus dem Syrischen, sondern aus dem Hebräischen gemacht; doch schließt er eine Mitbenutzung der Peschita nicht aus, sondern sagt auf S. LXXXII, daß der $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ seine neue griechische Übersetzung „*adhibita etiam versione Syriaca simplici*“ angefertigt habe.

Dafür, daß es sich um eine griechische, nicht um eine syrische Übersetzung handle, hatte Montfaucon S. 20 zwei Beweise angeführt: 1) In Ez. 8₁₆ hat der Syrer nach einem in der Sixtina mitgeteilten Scholion כַּלְכַּל durch $\kappa\iota\gamma\kappa\lambda\acute{\iota}\varsigma$ wiedergegeben, wofür man, wie der Scholiast bemerkt, gewöhnlich $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu$ sagt („ \acute{o} $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ τὴν $\kappa\iota\gamma\kappa\lambda\acute{\iota}\delta\alpha$ καλεῖ, ἥτις λέγεται παρὰ τοῖς πολλοῖς $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu$ “). $\kappa\iota\gamma\kappa\lambda\acute{\iota}\varsigma$ und $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu$ sind aber Synonyma, die man nur im Griechischen unterscheiden kann. 2) In Gen. 39₂ hatte der Syrer nach Diodor für מַצְלִיחַ nicht $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\omega\nu$ wie die LXX, sondern $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\omicron\delta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. Auch dies sind Synonyma, die sich im Syrischen nicht unterscheiden würden¹⁾.

Field S. LXXXII übernimmt diese Beweise, findet aber den ersten nicht bündig, da die Syrer, wie sie $\text{מַצְלִיחַ} = \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu$ brauchen (mehrfach belegt, s. R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus* Sp. 3671f.), so auch מַצְלִיחַ (bisher nicht belegt) = $\kappa\iota\gamma\kappa\lambda\acute{\iota}\varsigma$ gebraucht haben könnten. Den zweiten Beweis dagegen findet Field „*majoris, immo maximi momenti*“, und er führt zur Bekräftigung desselben sehr gut an,

1) Montfaucon fugt hier noch die gleichfalls synonymen Übersetzungen des Symmachus ($\acute{\epsilon}\upsilon\omicron\delta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) und Aquila ($\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\theta\iota\gamma\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) hinzu. Diese läßt Field mit Recht aus dem Spiele, da Diodor sie nicht erwähnt.

daß die syrohexaplarische, also eine sehr genaue Übersetzung ἐπι-
 τυγχάνων Gen. 39₂ und κατενοδοόμενος Ps. 36₇ in genau derselben
 Weise durch مترجم wiedergibt.

Indessen ist auch dieser zweite Beweis nicht ganz unanfechtbar.
 κατενοδοόμενος wird zwar von Diodor und auch von Prokop, der
 nur etwas abweichend statt dessen κατενοδῶν bietet (s. Field zu
 Gen. 39₂), dem Σύρος zugeschrieben. Aber εδοδοόμενος oder κατενο-
 δοόμενος wird auch als Übersetzung des Symmachus überliefert:
 εδοδοόμενος in den hexaplarischen Noten der Sixtina und in den
 Hss. M und Brooke-McLean „j“ = HoP 57, κατενοδοόμενος in den
 Hss. HoP 127 und Brooke-McLean „v“ = Rahlfs 344, s. Field
 und Brooke-McLean z. St. Daher könnte man bei einiger Zweifel-
 sucht eine Verwechslung von Σύρος und Σύμμαχος, etwa hervor-
 gerufen durch falsche Auflösung der für Σύμμαχος vorkommenden
 Abkürzung „Σο“ (Field I, S. XCV), annehmen. Und man könnte
 sich dafür sogar auf den Vorangang Fields berufen, der S. LXXVII
 Anm. 17 konstatiert, daß Chrysostomus eine Lesart des Symmachus
 (muß hier allerdings richtiger heißen: des Theodotion) irrtümlich
 dem Syrer zuschreibt. Daß nicht nur Diodor, sondern auch Prokop
 den Syrer als Autor von κατενοδοόμενος oder -δῶν nennt, würde
 nicht sicher gegen die Annahme einer solchen Verwechslung
 sprechen, da Prokop sehr häufig seine Vorgänger einfach abschreibt;
 nur müßte der Fehler, wenn er nicht auf Diodor selbst zurück-
 ginge, schon in der Zeit zwischen Diodor und Prokop entstanden
 sein.

Zum Schlusse führt dann Field S. LXXXII noch Ier. 48₃₃
 an, wo der Syrer καλέσειν nach einem Brauche der „exquisitissima
 Graecitas“ für das die Arbeit begleitende und zu ihr anfeuernde
 Singen im Takte braucht („οὐκέτι οἱ ληνοβατοῦντες καλέσουσι λέγοντες·
 ἰά, ἰά“), und schließt daraus, daß „etiam stylus Syri nostri ano-
 nymi Graecam potius quam Syriacam originem arguit“. Aber
 hiermit ist nichts bewiesen. Denn der echt griechische Stil würde
 auch dann erklärbar sein, wenn die Kirchenväter, welche den
 Syrer zitieren, eine syrische Vorlage ad hoc ins Griechische über-
 setzt hätten.

Unter diesen Umständen freut es mich, eine von Montfaucon
 und Field übersehene Stelle anführen zu können, die, wie mir
 scheint, einen vollständig sicheren Beweis für Fields Auffassung
 des Σύρος liefert und überhaupt für die Frage nach der Beschaffen-
 heit dieser immer noch recht rätselhaften Größe besonders wichtig
 ist. Sie findet sich in Theodoret's Quaestiones in Octateuchum
 in der 19. Frage zum Richterbuche (Opera ed. Schulze 1 [1769],

λαί, εἶχον δέ τινα ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὐτῇ¹⁾. ὡς γὰρ ὁ Σύρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχον σεμβλά²⁾ καλοῦντων οἱ τοῦ Ἑφραϊμ ἕκ τινος συνηθείας σεμβελῶ³⁾ ἔλεγον. τοῦτο γινώσκων Ἰεφθάς λέγειν ἐκέλευσε καὶ διελεγχομένους ἀνήρει.

Theodoret führt also zunächst als Parallele zu dem Vorhandensein verschiedener Dialekte bei den alten Hebräern die gleiche Erscheinung bei den heutigen Syrern an. Zu der Aufzählung der verschiedenen Abteilungen der Syrer bemerkt Lagarde treffend, daß Theodoret die Provinznamen seiner Zeit braucht, wie sie uns durch das Staatshandbuch jener Zeit, die *Notitia dignitatum*, authentisch überliefert sind, vgl. in der Ausgabe O. Seecks (1876) z. B. S. 49, wo unter den Provinzen des Orients „Palaestina secunda, Palaestina salutaris, Foenice Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoena“ aufgezählt werden. Weniger vermag ich Lagarde beizustimmen, wenn er meint, daß Theodoret hier gerade von „fünf Dialekten des Aramäischen“ spreche; denn daß die Dialekte sich nach den römischen Provinzgrenzen gerichtet haben sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich⁴⁾. Meines Erachtens soll die Aufzählung nur darauf hinweisen, daß es eine ganze Reihe Syrisch redender Provinzen gibt, und daß dementsprechend auch manche dialektische Unterschiede im Syrischen vorhanden sind.

Sodann führt Theodoret noch den Σύρος zu der in Frage stehenden Stelle Iud. 12, an. Allerdings zitiert er ihn offenbar nicht wörtlich; dazu weicht der Wortlaut von dem der Bibelstelle gar zu weit ab. Aber wenn wir auch den genauen Wortlaut des Σύρος aus dem Zitate Theodorets nicht rekonstruieren können, so viel können wir doch mit Sicherheit sagen: auf jeden Fall hat der Σύρος den hebräischen Dialektunterschied שבלי: שבלי durch einen syrischen Dialektunterschied ersetzt; denn σεμβλά und σεμβελῶ sind nur zwei verschiedene Aussprachen desselben syrischen Wortes ܣܡܒܠܐ, das dem hebräischen שבלי entspricht. Hieraus folgt:

1) Zu αὐτῇ ergänze ἡ φυλή. Gemeint ist der Stamm Ephraim.

2) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβλά, aber Picus und die von Schulze verglichene Hs. (s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 380 Anm. 1) haben σεμβλά.

3) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβελῶ, aber Picus σεμβέλ ὡς, die von Schulze verglichene Hs. σεμβελός. Über das hieraus herzustellende σεμβελῶ s. unten S. 428.

4) Auch sind es, da es zwei Palaestinae gibt, nicht fünf, sondern sechs Provinzen. Allerdings sind die beiden Palaestinae unter demselben Dux vereinigt, aber dasselbe gilt auch für Eufratensis und Syria, s. Seeck S. 69—74.

1) Der Σόρος ist nicht die Peschita. Denn diese hat den hebräischen Dialektunterschied getreu nachgeahmt, indem sie zu dem syrischen Worte عقل ad hoc eine sonst nirgends vorkommende Nebenform عقل bildete: اذبح حبه اذبح عقله. اذبح عقله صليلاً ولا صعباً ولا حصبلاً ولا.

2) Der Σόρος hat überhaupt nicht Syrisch, sondern, wie Montfaucon und Field mit Recht annahmen, Griechisch geschrieben. Denn der Unterschied zwischen σεμβλά und σεμβελώ wäre in der syrischen Schrift gar nicht zum Ausdruck gekommen; sowohl σεμβλά als σεμβελώ hätte man syrisch عقل schreiben müssen. Im Griechischen dagegen konnte man umgekehrt den Unterschied der semitischen Zischlaute ש und ס nicht wiedergeben und mußte daher, wenn man nicht wie die LXX ganz frei übersetzen wollte, einen anderen Unterschied an die Stelle setzen, der sich in der griechischen Schrift ausdrücken ließ.

3) Da im Syrischen neben dem Status emphaticus مَجْدَلٌ auch ein Status emphaticus مَجْدَلٌ vorkommt (Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik § 87), so können σεμβλά und σεμβελώ Transkriptionen dieses مَجْدَلٌ sein. Wahrscheinlicher jedoch stellen sie den ebenso lautenden Status absolutus zu مَجْدَلٌ dar; denn der Status absolutus der Substantiva, welcher bekanntlich in der syrischen Literatursprache fast völlig vom Status emphaticus aufgesogen ist, hat sich in den Dialekten, z. B. dem syropalästinischen, noch viel länger gehalten und kann für die Zeit des Σόρος ohne weiteres als noch sehr üblich angenommen werden. In diesem Falle entsprechen σεμβλά und σεμβελώ auch hinsichtlich der grammatischen Form ganz genau dem artikellosen מַגְדָּל des hebräischen Textes. Aber auch wenn sie den Status emphaticus von مَجْدَلٌ darstellen sollten, würden sie immer noch Singulare sein und insofern dem hebräischen Urtexte entsprechen, nicht der Peschita, die hier zwar auch dasselbe Wort hat, aber nach allgemeiner Überlieferung als Plural (مَعَالٍ und مَعَالٍ). Also dürfen wir es auf jeden Fall als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß der Σόρος an unserer Stelle nicht aus der Peschita, sondern aus dem hebräischen Urtexte übersetzt hat.

4) Der Σόρος war in der Tat von Herkunft ein Syrer. Denn nur ein solcher konnte auf den geistreichen Einfall kommen, den im Griechischen unausdrückbaren hebräischen Dialektunterschied durch einen im Griechischen ausdrückbaren syrischen Dialektunterschied zu ersetzen, der mit dem hebräischen weiter nichts zu tun hat, als daß er sich bei demselben Worte findet.

So viel über die Bedeutung der Stelle für die Frage „Quis sit ó Σόρος“. Zum Schluß wollen wir noch sehen, was sie, abgesehen von der allgemeinen Nachricht, daß es zur Zeit Theodorets dialektische Unterschiede im Syrischen gegeben hat, noch weiter für die Geschichte der syrischen Sprache abwirft. Hierfür kommt folgendes in Betracht:

1) Es ist ein bekannter Unterschied zwischen dem Ost- und Westsyrischen, daß sich im Ostsyrischen das altsemitische *ā* rein erhalten hat, während es im Westsyrischen zu *ō* getrübt ist. Der Prozeß war vollendet, als um 700 n. Chr. im Westsyrischen die Bezeichnung der Vokale durch griechische Buchstaben eingeführt wurde; denn dabei wurde das griechische *o*, dessen Quantitätsunterschied von *ω* im Griechischen bereits geschwunden war, zur Bezeichnung des alten *ā* gewählt. Dagegen wurde im I. Jahrh. n. Chr. wenigstens in Palästina noch *ā* gesprochen; denn in den neutestamentlichen Transkriptionen *μαρνανά* = מַרְנָנָא (noch bei Nestle und v. Soden falsch *μαρὰν ἀνά* getrennt!), *ἄββᾱ* = אֲבָא, *ταλιθά* = תַּלְיָתָא, *Κηφᾱς* = כִּיפָא u. s. w. erscheint das alte *ā* noch überall als *α*. Das *σμεβελώ* unseres Σόρος beweist nun, daß der Übergang des *ā* in *ō* mindestens in gewissen Gegenden des westlichen Syriens schon recht früh erfolgt ist. Wenn das dem Melito zugeschriebene Zitat aus dem Σόρος (vgl. oben S. 420 Z. 2 v. u.) wirklich auf Melito zurückgeht, so müßte der Σόρος noch dem II. Jahrh. n. Chr. angehören; andernfalls wäre er spätestens dem IV. Jahrh. n. Chr. zuzuweisen.

2) Die Wiedergabe des syrischen *bb* durch *μβ* sowohl in *σμεβλά* als in *σμεβελώ* beweist, daß der Übergang der Doppelkonsonanten in einfache Konsonanten mit vorhergehendem Nasal in den syrischen Dialekten weiter verbreitet war, als die Orthographie der aus Edessa stammenden Literatursprache ahnen läßt. Dafür haben wir auch sonst Beweise, s. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen I (1908), S. 245; besonders bemerkenswert ist, daß jene Erscheinung, wie Brockelmann unter „δ“ zeigt, auch in dem nordsyrischen Dialekte, dem die Armenier ihre aramäischen Fremdwörter entlehnten, sehr verbreitet gewesen sein muß. Genau derselbe Übergang findet sich übrigens bei demselben Worte auch im Arabischen, wo سَنْبَلَة dem hebr. שְׂבִילָה und syr. سَبَل corresponds. (Über analoge Erscheinungen im Griechischen und Lateinischen s. W. Schulze, Samstag: Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 33 [1895], S. 366–386 und Ath. Buturas, Über den irrationalen Nasal im Griechischen: Glotta 5 [1914], S. 170 ff.)

3) Ich habe seinerzeit, als Hautsch die oben erwähnte Besprechung der Theodoretstelle niederschrieb, ihm auf seine Anfrage gesagt, aus den für die zweite Aussprache des Wortes überlieferten Varianten $\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omega$, $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\ \acute{\omega}\varsigma$, $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ ¹⁾ sei als ursprünglich wahrscheinlich $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\omega$ herzustellen, sodaß also der Unterschied der beiden Dialektformen $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ und $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\omega$ nur in dem auslautenden Vokal läge, und dementsprechend sagt auch Hautsch: „wahrscheinlich ist $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\omega$ zu schreiben“. In der Tat würde dieser eine Unterschied für den Zweck des $\Sigma\beta\omicron\varsigma$ vollständig genügen, und es würde dann eine genaue Parallele zum Hebräischen vorliegen, wo der Unterschied der beiden Formen sich gleichfalls auf einen einzigen Laut beschränkt. Anders jedoch stellen Lagarde, dessen oben S. 424 zitierte Stelle mir damals nicht im Gedächtnis war, und Moore $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omega$ her²⁾, und ich gestehe gern, daß dieses wegen seines engeren Anschlusses an die Überlieferung, die in allen drei Varianten zwischen β und λ ein ϵ aufweist, entschieden den Vorzug verdient. Das ϵ ist auch sehr wohl erklärlich: es ist das Schwa mobile, zu welchem das ursprüngliche \tilde{a} , das in ܐܚܝܠܐ noch erhalten ist, in ܐܚܠܐ abgeschwächt wurde. Wenn dieses ϵ in $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ fehlt, so ist das daraus zu erklären, daß der hinsichtlich des \tilde{a} auf älterer Sprachstufe stehen gebliebene Dialekt, welchem $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ angehört, in der Abschwächung des \tilde{a} umgekehrt noch weiter als der $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omega$ -Dialekt fortgeschritten war und auch das Schwa mobile nicht mehr deutlich aussprach; vgl. ähnliche Fälle bei Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik § 21 B und 23 D.

1) Siehe oben S. 425 Anm. 3.

2) Daneben wirft Lagarde noch die Frage auf, ob die Variante $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ auf ein ursprüngliches $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\theta\epsilon$ zurückzuführen sei. $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\theta\epsilon$ soll offenbar = ܐܚܠܐ sein, aber eine Wiedergabe des $-\tilde{a}$ des Status emphaticus durch $-\epsilon$ ist ganz unwahrscheinlich und die Zurückziehung des Akzentes auf die vorletzte Silbe, durch welche Lagarde dieses $-\epsilon$ anscheinend erklären will, für so alte Zeit schwerlich anzunehmen. Überdies ist die Hs., welche $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ bietet, so jung (XV. Jahrh., vgl. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 154 f. Nr. 351), daß man nicht, wie Lagarde tut, mit einer Unzialverwechslung ($\Theta\varsigma$ statt $\Theta\epsilon$) rechnen darf, wenn eine andere Erklärung ($\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ aus $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omega\varsigma$) möglich ist.

III. Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens¹⁾.

- 1) Zu E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 3—28 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1909, S. 518—543).
- S. 9 [524] Z. 18: Vor „b fi“ etc. ist, wie Ludwig Köhler in der Berliner philol. Wochenschr. 30 (1910), Sp. 1033 bemerkt hat, noch „A“ hinzuzufügen.
- S. 10 [525] Z. 15 v. u.: Dieser Fall gehört, wie Köhler ebenda Sp. 1034 bemerkt hat, nicht hierher, sondern auf S. 9 [524] unter Nr. 2. Denn ἀνεμνήσθη findet sich nicht in den drei Hss. b w 108, sondern nur in b 108 (nicht, wie Köhler meint, in b allein, s. P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des A. T. [1882], S. 40).
- S. 11 [526] Z. 10 v. u.: Statt „A l y“ muß es „A L y“ heißen; auch hierauf hat Köhler Sp. 1033 aufmerksam gemacht.
- S. 20 [535] Text Z. 10 v. u.: Vor „54. 59. 75. 82“ ist, wie George F. Moore im American Journal of Semitic languages and literatures 29 (1912—13), S. 44f. mit Recht moniert, noch die schon früher von Moore zu jener Gruppe gestellte alte Hs. K (Fragmente von Num.—Iud. aus dem VII./VIII. Jahrh., s. Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 [1914], S. 96—98) hinzuzufügen. Für Hautsch' Untersuchung selbst kommt allerdings K nicht in Betracht, da K an keiner der von Hautsch angeführten Stellen erhalten ist.
- S. 20 [535] Text Z. 2 v. u.: Statt „übereinstimmen“ lies „übereinstimmt“.
- S. 22 [537] Z. 17—21: siehe unten zu S. 25f.
- S. 22 [537] Z. 22 — S. 23 [538] Schluß: Hautsch behandelt hier ausführlicher die drei Stellen Iud. 1¹⁹. 7⁶. 12⁶, an welchen er B-Lesarten bei Theodoret gefunden zu haben glaubt. Dazu bemerkt Eb. Nestle im Theol. Literaturblatt 31 (1910), Sp. 559 nur kurz, daß diese Stellen ihm „auch eine andere Erklärung zuzulassen scheinen“. Eingehend widerlegt Hautsch' Auffassung George F. Moore a. a. O., S. 42—44. Im Anschluß an seine Darlegungen ist folgendes zu konstatieren:

1) Diese Berichtigungen und Nachträge habe ich allein zusammengestellt, da ich mit Herrn Dr. Hautsch und Herrn Dr. Große-Brauckmann zur Zeit keine Rücksprache darüber nehmen konnte.

A. Rahlfs, im Oktober 1915.

- S. 22 [537] Z. 17 v. u.: „Pic. u.“ ist zu streichen.
- S. 22 [537] Z. 15—13 v. u.: Hautsch' Angabe über die Lesart der meisten Vertreter des A-Textes ist ungenau; denn diese haben nicht, wie allerdings A selbst, αὐτήν, sondern αὐτοῖς (wie B) oder αὐτοῦς, und sie verknüpfen die (in A selbst fehlende) zweite Übersetzung ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς o. ä. mit dem Vorhergehenden durch καί.
- S. 22 [537] Z. 19—12 v. u.: Theodoret stimmt in ὅτι Πηχάβ διεσσεύατο αὐτοῖς Ind. 1₁₉ allerdings, wie Hautsch richtig angab, genau mit B überein. Aber ganz ähnlich lesen, was Hautsch zu sagen versäumt hat, auch A und die zur A-Gruppe gehörigen Hss. 19. 108, nur daß sie αὐτήν statt αὐτοῖς haben. Die schon erwähnte zweite Übersetzung καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς, welche nach Hautsch' Darstellung für den A-Typus charakteristisch wäre, haben A 19. 108 ebensowenig wie B. Folglich ist der Unterschied zwischen diesen Vertretern des A-Typus und B hier nur gering, und man kann aus der genauen Übereinstimmung Theodorets mit B hier schwerlich auf Beeinflussung seines LXX-Textes durch den B-Typus schließen. — Moore S. 43 behauptet, auch die Hss. 54 und 59, mit denen Theodoret gewöhnlich zusammengeht, haben hier genau wie B und Theodoret nur ὅτι Πηχάβ διεσσεύατο αὐτοῖς, und folgert daraus, „that Theodoret is here, as elsewhere, following 54 cet., not B“. Aber hier befindet er sich im Irrtum. Allerdings werden 54 und 59 bei HoP nicht unter den Hss. genannt, welche die zweite Übersetzung καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς hinzufügen. Aber Lagarde, der im 1. Teile seiner Septuaginta-Studien (1891) eine neue Kollation von 54 oder „k“, wie er die Hs. nennt, mitgeteilt hat, gibt auf S. 22 ausdrücklich an, daß „k“ καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς hinzufügt; und daß Lagarde hier gegen HoP recht hat, wird auch für Moore keinen Augenblick zweifelhaft sein. (Von 59 besitzen wir noch keine neue Kollation. Vorläufig wird man gegen Moores Schluß aus dem Stillschweigen von HoP bei 59 ebenso mißtrauisch sein dürfen wie bei 54, und das um so mehr, als die dritte zu dieser Gruppe gehörige Hs. 75 den Zusatz nach ausdrücklicher Angabe von HoP hat.)
- S. 22 [537] Z. 11 v. u. — S. 23 [538] Z. 7: In Ind. 7₅ heißt es im Hebräischen und in allen LXX-Texten übereinstimmend, daß Gideon diejenigen besonders stellen soll, welche mit der Zunge lecken wie ein Hund. Im folgenden Verse heißt es dann in A und anderen Hss. des A-Typus, darunter auch den gewöhn-

lich mit Theodoret übereinstimmenden 54. 59. 75, wiederum, daß sie mit der Zunge lecken, im Hebräischen und in B dagegen, daß sie mit der Hand zum Munde lecken. Da nun auch Theodoret sagt, daß sie „mit der Hand das Naß zum Munde führen“, so hat Hautsch auf Abhängigkeit Theodorets vom B-Texte geschlossen. Nach Moore dagegen hängt Theodoret hier vielmehr von Josephus Antiq. V 217 Niese (nach alter Zählung V 6, 3) ab; denn beide berühren sich nicht nur im Wortlaut (Josephus ταῖς χερσὶ . . . προσενεγκάμενοι τὸ ὕδωρ, Theodoret τῇ δὲ χειρὶ τὸ νᾶμα προσενεγκόντων τῷ στόματι), sondern stimmen auch in der eigentümlichen Gesamtauffassung der Stelle überein: beide nehmen an, daß Gott die dreihundert ausgewählt habe, weil sie die schlechtesten Soldaten waren, also durch ihre Wahl besonders deutlich gezeigt wurde, daß alles auf den göttlichen Beistand ankommt. Auch hier wird man Moore recht geben müssen. Theodoret hat den Josephus oft benutzt. An einer ganzen Reihe von Stellen zitiert er ihn sogar mit Namen, s. Theodoreti opera ed. Schulze 5 (1774), Index rerum unter „Iosephus“. Daher führt auch Niese in seiner großen Josephus-Ausgabe den Theodoret öfters im textkritischen Apparat an. An unserer Stelle zitiert nun allerdings Theodoret den Josephus nicht, und er stimmt auch nicht genau mit ihm überein: während nach Josephus die dreihundert aus Angst vor den Feinden (V 216 Niese καταπεπληγότες τοὺς πολεμίους, 217 μετὰ φόβου) es nicht wagten, sich zum Wasser niederzulassen, waren sie nach Theodoret zu faul dazu (ἀργοὺς καὶ νωθεῖς). Aber daß Theodoret den Josephus nicht zitiert, hat nichts zu bedeuten, da die Alten überhaupt ihre Vorgänger nur recht selten zitieren. Und die Abweichung in einem nebensächlichen Punkte kann gegenüber der Übereinstimmung in der Hauptsache nicht ins Gewicht fallen und ist auch bei Abhängigkeit leicht erklärlich.

- S. 23 [538] Z. 7–12: Hautsch schließt aus dem κλιθέντων bei Theodoret, daß in seinem LXX-Texte wie im B-Texte das Verbum κλίνειν stand, nicht κάμπτειν wie im A-Texte. Aber auch hier kann Theodoret von Josephus abhängen, denn dieser hat κατακλιθέντας (V 216 Niese).
- S. 23 [538] Z. 13—Schluß: In Iud. 12₆ ist bei Theodoret in der Frage die A-Lesart εἶπατε δὴ σύνθημα überliefert. Da jedoch in Theodorets Antwort nicht σύνθημα, wohl aber ἄσταχος vorkommt, glaubte Hautsch schließen zu dürfen, daß die Theodoret-Überlieferung hier falsch sei und Theodoret selbst viel-

mehr wie B εἶπον δὴ στάχους gelesen habe. Diese Folgerung ist aber unzulässig; denn ἄσταχους kommt nicht in der eigentlichen Anlegung des LXX-Textes vor, die, wie Moore zeigt, sehr wohl zu der überlieferten Lesart σύνθημα paßt, sondern nur in dem, was Theodoret zum Schlusse noch, um die Sache ganz klar zu machen, aus dem „Syrer“ anführt, vgl. oben S. 424f.

S. 22 [537] Z. 17—21 und S. 25f. [540f.]: Die Stellen aus Iud. 17₅. 18₃₁ und 17₆—18₃₀ finden sich auch in dem 1911 von Eng. Tisserant im 23. Bde. der *Studi e testi* herausgegebenen Codex Zuqninensis rescriptus („Z“), der in fast allen seinen Teilen lucianischen Texttypus bietet, s. die Übersicht über die Hss., aus denen er zusammengesetzt ist, im 2. Bde. der Mitteilungen des Sept.-Untern. (1914), S. 275—277. Die alte Hs., aus der die Fragmente des Richterbuches stammen („Z^I“, VI. Jahrh.), stimmt in Iud. 18₃₁ εταξαν und το γλυ[π]τον μιχα ο [ε]ποιησεν, 17₆ ανηρ εκαστος το αρεστον, τ ην παιδαριον, 18₂₈ εν κο[ι]λα[δ]ι η ην und ρηχαβ völlig mit Theodoret überein und weicht in 17₅ ενεπλησεν und 18₃₀ ιωναθαν [υ]ιος μανασση υιου [γ]ερσαμ¹⁾ υιου μω[σ]η von Theodoret (17₅ επλησε, 18₃₀ wie Z^I, aber mit γηρσωμ) nur unbedeutend ab. Bloß in 17₇ εκ βηθλεεμ δημου ιουδα stimmt Z^I gegen Theodoret, der noch εκ συγγενειας ιουδα hinzufügt, mit B überein; doch kann hier, wie Tisserant S. XXXIX bemerkt, Theodorets Überschuß in Z^I zufällig infolge des Homoiotelentons ausgefallen sein. Somit haben wir in Z^I einen weiteren, sehr alten Vertreter des Texttypus, welchen Hautsch für lucianisch erklärt hat; und da, wie schon bemerkt, auch fast alle übrigen in „Z“ vereinigten Hss. lucianischen Texttypus zeigen, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die von Hautsch als lucianisch bezeichnete Gruppe 54. 59. 75 nebst den dazu gehörigen Unzialen K und Z^I, wie auch Tisserant S. XXXVII—XLIV annimmt, in der Tat den Luciantext des Richterbuches darstellt.

S. 25 [540] Z. 1 v. u.: „(beide ohne εκαστος)“ ist, wie Tisserant a. a. O., S. XXXIX Anm. 1 richtig bemerkt, zu streichen.

1) So, mit ε, hat Tisserant [γ]ερσαμ in seiner Ausgabe des Textes S. 18 und in der dazu gehörigen Anmerkung. Dagegen hat er auf S. XXXIX, wo er die Stelle viermal zitiert, stets γηρσαμ mit η. Was richtig ist, läßt sich nicht entscheiden. Allerdings haben fast alle LXX-Hss. γηρσωμ, γηρσαμ o. ä. mit η, aber A hat γερσωμ, und 59, eine zu derselben Gruppe wie Z^I gehörige Hs., hat nach HoP γερσαμ.

- 2) Zu P. Glaue und A. Rahlfs, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 31—64 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 167—200).
- S. 31 [167], 47 [183] und 54 [190]: Die berühmte samaritanische Lesart Garizim statt Ebal Deut. 27₄ findet sich, wie Max L. Margolis im Jewish Quarterly Review, New Series 3 (Philadelphia 1912), S. 130 bemerkt, auch in der altlateinischen Übersetzung der LXX, s. Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi ed. Ulysse Robert (Lyon 1900), S. 30: „in monte Garzin“. Doch ist הַר hier übersetzt, nicht wie bei den Samaritanern בְּהַר גִּרְזִימַי (εἰς Ἀργαριζμ, s. Glaue-Rahlfs S. 47 f. = 183 f.) zum Eigennamen gezogen.
- S. 41 [177] Z. 5—7: Die von Walter Reimpell (auf dem östlichen Kriegsschauplatze als Kompagnieführer bei einem Sturmangriff am 11. Dezember 1914 gefallen) eingesehenen Hss. der arabischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs Paris, Bibl. Nat., Arab. 5. 6. 8 bieten, wie P. Kahle in der Theol. Literaturzeitung 37 (1912), Sp. 357 f. bemerkt, den in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. entstandenen textus receptus dieser Übersetzung. Über andere Rezensionen derselben macht Kahle ebenda kurze Andeutungen, vgl. auch sein Buch „Die arabischen Bibelübersetzungen“ (1904), S. X—XIII und seinen Aufsatz „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“ in den Theol. Studien und Kritiken 88 (1915), S. 415.
- S. 48 [184] Z. 19—23: Während der von Saadja abhängige textus receptus der eben erwähnten arabischen Übersetzung הַר durch جبل wiedergibt, ziehen nach Kahle Theol. Litztg. a. a. O. „auch die älteren Handschriften der arabischen Übersetzung“ entsprechend dem echt samaritanischen Brauche הַר mit dem folgenden גִּרְזִימַי zu einem einzigen Worte zusammen. Genauer sagt Kahle in den Theol. Stud. u. Krit. a. a. O., S. 424 f.: „Bei der arabischen Übersetzung der Samaritaner steht es so, daß vier alte mir bekannte Handschriften harğerizim in einem Worte schreiben, andere nicht weniger alte Handschriften aber ebenso wie der spätere textus receptus der arabisch-samaritanischen Übersetzung ġebel ġerizim.“
- S. 61—64 [197—200]: Hiergegen erhebt Kahle in den Theol. Stud. u. Krit. a. a. O., S. 423—426 gewisse Bedenken. Dabei operiert er aber mit allgemeinen Erwägungen, die mir nicht beweiskräftig scheinen.

3) Zu E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 71—100 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 336—365).

S. 100 [365] Z. 3—5: Der von Tisserant herausgegebene Codex Zuqninensis rescriptus (Studi e testi 23, Rom 1911) stimmt mit Theodoret nicht nur in Ps. 30, in einer seltenen Lesart überein, sondern, wie der Referent in der Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 314 bemerkt, auch in zwei anderen, allerdings minder wichtigen Fällen: Ps. 14, [κα]τετις, vgl. Große-Brauckmann S. 86 [351], und Ps. 17, χαλαζε d. h. χαλαζει, vgl. Große-Brauckmann S. 93 [358].

4) Zu A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche

(Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 122—230 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1915, S. 28—136).

S. 181 [87] Z. 11: Adolf Jülicher machte mich (brieflich) darauf aufmerksam, daß von den drei Jahren 713, 719 und 724, welche nach Carl Schmidt für den Osterfestbrief des Patriarchen Alexanders II. in Betracht kommen, nur die beiden ersten möglich sind, da 724 als Schaltjahr zu dem für den Anfang der Quadragesima angegebenen Datum nicht paßt. Schon wegen der Gleichung πρὸ ἡ Καλανδῶν Μαρτίων, ἥτις ἐστὶ Φεβρουαρίου ἡ (Z. 306 des Osterfestbriefs) kann es sich nur um ein gewöhnliches Jahr mit 28 Tagen im Februar handeln.

S. 189 [95] Z. 7 v. u.: Statt „Invocavit“ ist „Estomihi“ zu lesen (briefliche Mitteilung von Jülicher).

Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

I.

Hinter die Bearbeitung der Zwölfapostellehre ist am Schluß des siebenten Buches der apostolischen Konstitutionen (VII 33 ff.) eine Gebetssammlung angehängt, die religions- und liturgie-geschichtlich das allerhöchste Interesse verdient, wie die folgende Untersuchung erweisen soll. Ich beginne mit dem dritten Gebet c. 35.

Dieses Gebet wird mit einem Preis Gottes des *κτίστης* und *σωτήρ* eröffnet, der wegen seiner sündenvergebenden Barmherzigkeit gepriesen wird: *φύσει γὰρ ἀγαθὸς ὑπάρχεις, φεῖδῃ δὲ ἁμαρτανόντων εἰς μετάνοιαν προσκαλούμενος*. Dann wird die gesamte Kreatur *οὐρανοί, γῆ* und *θάλασσα* zu seinem Lobpreis aufgeboden, der mit den Worten Ps. 103₂₄ formuliert wird. Und nun lautet die Fortsetzung:

καὶ στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος καὶ πνεύματα νοερὰ¹⁾ λέγουσιν — „εἰς ἅγιος τῷ Φελμουσί“ (Da. 8₁₃) — καὶ Σεραφίμ ἅγια ἅμα τοῖς Χερουβίμ τοῖς ἐξαπτερύγοις σοι τὴν ἐπινίκιον ᾠδὴν ψάλλοντα ἀσιγήτοις φωναῖς βοῶσιν·

ἅγιος ἅγιος ἅγιος, κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Jes. 6₃)·

καὶ τὰ ἔτερα τῶν ταγμάτων πλήθῃ, ἀρχάγγελοι θρόνοι κυριότητες ἀρχαὶ ἐξουσίαι δυνάμεις, ἐπιβοῶντα λέγουσιν·

εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ (Ez. 3₁₂).

1) Vgl. VII 42, 3 (Ölweihe) βασιλεία πίστεως αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως; VIII 12, 7. 49 κύριος (θεός) π. νοητῆς κ. αἰσθ. φουσ. 37, 2 (Abendgebet) ὁ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν βασιλεὺς.

Was wir hier vor uns haben, ist gar nichts anderes als die charakteristische Form der Keduscha in der jüdischen Liturgie, deren in Betracht kommende Texte ich einfach zum Vergleich und Beweis nun daneben stelle. In der noch heute geltenden, offiziellen Gebetsliturgie steht diese Keduscha an drei Orten¹⁾. Einmal im Jozer, genauer in der Einleitung zum Sch'ma (zwischen den Gebeten *יְהוָה יְהוָה* und *יְהוָה אחד*), dann im Schmone Esre als Zusatz zur dritten Bitte („Du bist heilig“), endlich als Keduscha de Sidra²⁾ ziemlich am Schluß des Morgengottesdienstes. Für uns kommen nur die beiden Formen im Jozer und im Schmone Esre in Betracht. Sie lauten im Jozer³⁾:

„Sei gesegnet unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer⁴⁾ von Heiligen, es sei dein Name für immer gepriesen, unser König, Schöpfer von dienstbaren Wesen. ...

Und seine Diener stehen alle auf der Höhe des Weltalls ... alle geliebt, alle auserwählt, alle stark ... und alle öffnen ihren Mund ... mit Lied und Gesang und segnen und preisen und verherrlichen ... den Namen Gottes ..., heilig ist er. Und alle nehmen auf sich das Joch der himmlischen Herrschaft ('Malkut Schamajim') einer von dem andern⁵⁾, und fordern einer den andern⁵⁾ auf, ihren Schöpfer zu heiligen. ... Einmütig sprechen sie alle die Heiligung aus und sagen in Ehrfurcht:

Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit (Jes. 63).

Und die Ophanim und die heiligen Chajjoth erheben sich mit starkem Getöse den Seraphim gegenüber, ihnen gegenüber preisen sie und sprechen:

Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort! (Ez. 312).“

Etwas einfacher ist der Wortlaut im Achtzehnbittegebet:

1) Vgl. J. Elbogen, der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 1913. S. 61.

2) Über deren Entstehung vgl. Elbogen 79.

3) Ich zitiere nach dem germanischen Ritus, J. R. Hirsch, Israels Gebete (S. 108 und S. 134).

4) Konstit. VII 35 (Anfang): μέγας εἰ κύριε παντοκράτωρ ... κτίστα σωτήρ πλοῦσις ἐν χάριτι.

5) Dieser aus Jes. 6 stammenden Wendung entspricht in den Konstit. 35, 3 die aus Da. 8₁₃ entlehnte: εἰς ἄγιος τῷ φελομυνί. Das hebräische Wort (= τῷ δεινῷ) ist, wie in den LXX, stehen geblieben. Doch hat sich der Sinn des φελομυνί hier noch ganz deutlich erhalten: λέγουσιν εἰς ἄγιος τῷ φελομυνί, während LXX töricht übersetzen: καὶ εἶπεν ὁ ἕτερος ἄγιος τῷ Φελομυνί (Eigennamen) τῷ λαλοῦντι.

(Vorbeter): „Wir wollen deinen Namen in dieser Welt heiligen, wie sie ihn im hohen Himmel heiligen, wie durch deinen Propheten geschrieben ist: Und es ruft einer dem andern zu und spricht (Gemeinde und Vorbeter): „Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit“.

(Vorbeter): „Zu einander gewendet sprechen sie: Gesegnet“.

(Gemeinde und Vorbeter): „Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort!“¹⁾

Ich glaube, durch die Zusammenstellung der Texte ist die These, die ich oben aufstellte, bewiesen. Die Übereinstimmung in der nicht naheliegenden Kombination der beiden Sprüche Jes. 6₃, Ez. 3₁₂ ist schlagend und kann nicht dem Zufall zugesprochen werden, ebensowenig wie die Verteilung der beiden Lobsprüche auf den Wechselgesang verschiedener Engelchöre. Dabei ist zu bemerken, daß die Parallele in der Jozer-Keduscha noch stärker hervortritt als in der Keduscha des Achtzehnbittegebets. Aber die Übereinstimmung aller drei Texte ist frappant. Auf einige hinzukommende Einzelheiten ist bereits in den Anmerkungen zu den Texten aufmerksam gemacht. Auch eine interessante Abweichung ist zu notieren. Während der jüdische Text den Chor der Ophanim und Chajjot den Seraphim entgegenstellt, stellt der christliche den Seraphim und Cherubim die sechs aus dem neuen Testament bekannten Engelklassen gegenüber. Hier mag man christlichen, neutestamentlichen Einfluß und Überarbeitung vermuten. Sicher ist das nicht, denn die sechs (oder) sieben Engelklassen waren schon der jüdischen Theologie²⁾ bekannt, und es wäre ebenso gut möglich, daß man bereits auf dem Boden der jüdischen Diaspora die schwer zu übersetzenden Ophanim und Chajjot durch die geläufigeren Wendungen ersetzt hat.

Man könnte höchstens eines noch gegen die hier vorgetragene Kombination einwenden. Sind die Texte der (modernen) jüdischen Gebetsliturgie wirklich so alt, daß sie als Quelle für die Konstitutionen angesprochen werden können? Könnte das Verhältnis nicht das umgekehrte sein? Wir sind in der glücklichen Lage,

1) An dieser Stelle folgt noch das Zitat Ps. 146₁₀ (Ewig soll Jahve dein Gott herrschen, Zion — Geschlecht für Geschlecht, Halleluja!).

2) Vgl. äthiop. Henochbuch 61₁₀: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalt (ἀρχαί), Herrschaften (κυριότητες), auserwählte Mächte (ἐξουσίαι); Slavisches Henochbuch c. 20 (Rec. A u. B): Erzengel, Kräfte (δυνάμεις); Herrschaften (κυριότητες), Prinzipie (ἀρχαί), Mächte (ἐξουσίαι), Cherubim, Seraphim, Throne (θρόνοι); Vieläugige (Ophanim). Vgl. Testament Adams (Renan, Journal Asiat. V. Série II 1853, 458 f.), Bousset, Relig. d. Judent. ² 376.

das Bedenken widerlegen und gerade für die Hauptsache das Alter der eigentümlichen Form der Keduscha durch unzweifelhafte Zeugnisse beweisen zu können.

Tosephta Berachot I 9b wird uns überliefert: „Man stimmt nicht ein mit dem Vorbeter (הַמְבַרֵךְ). — R. Jehuda (etwa 130 - 160 v. Chr.) stimmte ein mit dem Vorbeter: 'Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit'. Und 'gepriesen sei Jahves Herrlichkeit an seinem Ort'. All das sprach J. Juda mit dem Vorbeter“.

Hier haben wir die Bestätigung, daß die jüdische Keduscha ihre Grundform (Kombination von Jes. 6₃ und Ezech. 3₁₂) bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten haben muß.

Unsicher bleibt freilich leider dabei, an welchem Ort in der jüdischen Liturgie die Keduscha damals ihre Stelle hatte. Doch weist der hier betonte antiphonische Charakter (Wechselgespräch von Vorbeter und Gemeinde) auf das Achtzehnbittegebet hin¹⁾. Denn dort ist die Keduscha noch heutigen Tages antiphonisch stilisiert. Auch der ungewöhnliche²⁾ Name des Vorbeters (הַמְבַרֵךְ) würde sich in diesem Zusammenhang erklären. Denn der Vorbeter spricht nach dem heutigen Ritus „Gesegnet“, worauf die Gemeinde mit Ez. 3₁₂ einfällt.

Weiter hat Elbogen (S. 62) durch Verweis auf Talmud Jer. Berachoth V 4 nachgewiesen, daß zur Zeit R. Abbuns (vor 354) auch der die beiden Bibelstellen verbindende Text mit der charakteristischen Erwähnung der Ophanim bekannt war. Und schon dieser terminus ad quem genügt, um die Abhängigkeit des Redaktors der Konstitutionen (resp. seiner Quelle) sicher zu stellen³⁾. Diese Notiz ist um so wichtiger, als die oben gegebene Zusammenstellung zeigt, daß gegenwärtig nur die Keduscha im Jozer, nicht die im Achtzehnbittegebet, eine volle Parallele zu den Konstitutionen bietet, und andererseits aller Wahrscheinlichkeit nach der alte Standort der Keduscha nicht Jozer, sondern das Achtzehnbittegebet⁴⁾ war. Das Rätsel löst sich durch den Hinweis

1) Die Sitte, mit dem Vorbeter zu sprechen (antiphonisch), scheint sich erst zur Zeit Judas eingebürgert zu haben. Sie war damals, wie die Stelle deutlich zeigt, umstritten.

2) Vgl. Elbogen 61.

3) Schwartz, Schriften der wissensch. Ges. Straßburg VI S 12. Die Konstitutionen „kennen das Weihnachtsfest, das nicht vor den siebenziger Jahren des vierten Jahrhunderts im Orient bekannt wurde“.

4) Elbogen 66 ist der Ansicht, daß die Keduscha des Jozer erst eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit sei.

Elbogens (62), daß jener verbindende Text (mit der Erwähnung der Ophanim) sich auch im Achtzehnbittegebet an einzelnen ausgezeichneten Tagen erhalten habe¹⁾. Kürzerer und längerer Übergangstext stammen also beide aus der dritten Bitte der „Thephila“, wobei es für uns unwesentlich ist, welches der ältere war²⁾.

Nach dem üblichen (germanischen) Text (Hirsch S. 136) schließt die Kedescha: „Geschlecht für Geschlecht wollen wir Deine Größe verkünden und in alle Ewigkeit Deine Heiligung vollziehen, und Dein Preis, unser Gott, soll von unserm Mund in alle Ewigkeit nicht weichen, denn Gott, ein großer König und heilig bist Du, gesegnet seist Du Jahve, heiliger Gott“.

Und nun wird uns die weitere Fortsetzung des Gebetes in den Konstitutionen (35, 4) ganz klar:

Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειος σου ἐκκλησία [ἡ ἐξ ἐθνῶν] ταῖς κατ' οὐρανὸν δυνάμεσιν ἀμύλλωμένη νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θεολογῶσα (II. Makk. 13)³⁾ ψάλλει (folgt Ps. 67₁₈). Ganz analog dem Aufbau der noch heute geltenden jüdischen Liturgie⁴⁾ schloß sich an den Lobpreis der Engel die Aufforderung an die Gemeinde Israels, dem himmlischen Lobgesang den irdischen hinzuzufügen. Der christliche Bearbeiter hat den Passus wörtlich übernommen, nur fügte er zu Ἰσραὴλ⁵⁾ ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία einfach das ἡ ἐξ ἐθνῶν hinzu.

An diesen Bestand des Gebetes schließt sich dann noch ein langer Lobpreis⁶⁾, bei dem zunächst im einzelnen jüdische Grundlage und etwaige christliche Bearbeitung nicht leicht gesondert

1) Genauerer Elbogen 65 unter 1 b.

2) Der kürzere Text der gewöhnlichen „Thephila“ scheint schon wegen seiner abrupten Fassung: „Zu einander gewendet sprechen sie (wer?)“ der sekundäre zu sein.

3) Das Zitat auch VIII 6, 12 (Katechumenengebet) und 16, 5 (Presbytergebet).

4) Aus dem Vergleich geht hervor, daß der dritte Spruch der Kedescha Ps. 146₁₀, der sich in der Kedescha der Thephila (auch in der Kedescha de Sidra), aber nicht in der Kedescha des Jozer findet, wahrscheinlich nicht zum alten Bestand der Kedescha gehört.

5) Vgl. die Erwähnung Israels im Gebet VII 36, 2 (hier die Formel: τὸν ἀληθινὸν Ἰσραὴλ . . . τὸν ὁρῶντα θεόν) und ähnlich VIII 15, 7.

6) Der auf den obigen Abschnitt folgende § 5 ist zunächst eine Wiederholung von § 2; die ganze Kreatur wird zum Lobpreis Gottes aufgefordert: οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ (also die fünf Elemente), ἀστέρες, ζῶα (Berührungen mit VII 34 sollen unten notiert werden). Dann § 6 (= 4) διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος . . . ὕμνον ἀναπέμπειν. Darauf folgt § 7–10 der Gotteshymnus. Vgl. übrigens die Anordnung der Lobgesänge Apk. Joh. 5, 8 (Cherubim), 5₁₁ (Engel), 5₁₃ (die gesamte Kreatur).

werden können. Spezifisch christliche Wendungen sind darin sehr wenige, zu notieren sind die Zusätze 35,6 διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος ἐξ αὐτῶν τῶν στέρνων σοὶ [διὰ Χριστοῦ] τὸν ὑπὲρ πάντων ὕμνον ἀναπέμπειν und natürlich in der Doxologie (35,10): ὁ τοῦ Χριστοῦ θεὸς καὶ πατήρ ... δι' οὗ σοὶ καὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς¹⁾ καὶ ἁγίας φύσεως. Neutestamentliche Reminiszenzen sind fast gar nicht vorhanden; die einzige etwa erwähnenswerte wäre ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν 35,9 (Rö. 11^{ss})²⁾. Bemerkenswert jüdisch klingen die Wendungen 35,7: τὸ γὰρ σὸν αἰώνιον κράτος καὶ φλόγα καταφύχει καὶ λέοντας φιμοῖ καὶ κήτη καταπραΰνει καὶ νοσοῦντας ἐγείρει καὶ δυνάμεις μετατρέπει καὶ στρατὸν ἐχθρῶν καὶ λαὸν ἀριθμοῦμενον ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι (II. Reg. 24) καταστρώνουσιν. Dazu vergleiche man den Schluß der Keduscha im Jozer (Hirsch 110) „Denn er ist allein der Vollbringer großer Taten, der neues Schaffende, der Herr der Schlachten, der Wohltaten säet, der Heil sprossen läßt, der Heilungen bringt ... der Herr der Wunder³⁾).

Unmittelbar vor der christologisch bestimmten Doxologie finden wir endlich die bemerkenswerte Wendung 35,10: σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δημιουργίας τῆς διὰ μεσίτου κτίσεως ὡς αἴτιος, ὁ προνοίας χορηγός, ὁ νόμων δοτήρ. Natürlich hat der Redaktor die σοφία auf Christus bezogen, aber die ganze Wendung ist aus jüdischem Milieu viel besser und unmittelbarer verständlich⁴⁾. Doch

1) λογικός in unseren Gebeten noch 34,6 und 38,5, dann in den Gebeten des achten Buches: 9,8; 12,17; 15,7; 37,5.6; 41,4. Im ganzen übrigen Buch nur II 19,1 (VI 11,7), VI 30,10 (λογικὰ τέγματα = Engel).

2) ἀπρόσιτος ἡ κατοικία 35,9 und μισθαποδότης 35,10 brauchen nicht aus I. Tim. 6,16 resp. Hebr. 11,6 zu stammen. Drews, Untersuch. über die sog. Clemen-tinische Liturgie S. 33, legt starkes Gewicht auf das Vorkommen des Wortes μισθαποδότης Hebr. 11,6 und Konst. VIII 12,22, um seinerseits die Abhängigkeit des Hebräerbriefs von christlicher Liturgie zu beweisen (s. u.). Er betont die außerordentliche Seltenheit des Wortes, es finde sich erst wieder bei Gregor von Nazianz. Unsere Stelle hat er übersehen; auch V 6,10, wo Abhängigkeit vom Hebräer anzunehmen ist. Es wird aber weiter unten bewiesen werden, daß die Übereinstimmungen von VIII 12,22 und unserer Stelle aus der jüdischen Liturgie stammen. In irgend einer Weise wird dann auch der Verfasser von Hebr. 11 aus derartigen (jüdischen?) Quellen geschöpft haben.

3) Vor jenen Wendungen steht (s. o.) in den Konstitutionen (35,5 f.) ein Preis des Schöpfergottes, der (neben andern) die Gestirne geschaffen. In der Keduscha des Jozer heißt es: Er ist es, der mit seiner Güte jeden Tag stets wie am Anfang sein Werk treibt, wie geschrieben steht: Preist Ihn, der große Lichter schafft! Immerdar währt seine Gnade.

4) Freilich paßt dazu die unmittelbar vorhergehende Wendung (§ 9): ἀμεσί-τευτον τὸ ἔργον (vgl. auch ἀδιάδοχος ἡ μοναρχία) nicht sehr gut.

über die σοφία in unsern Gebeten und über den Gebrauch von νόμος im Plural kann erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.

Wenn auch in der zweiten Hälfte ein jüdisches Gebet vorliegen sollte, was durch diese Erwägungen wahrscheinlich gemacht ist, so setzt uns hier die Betonung des Begriffs γνῶσις in Erstaunen: 35, 9 κύριος θεὸς γνῶσεων (I. Kön. 2, 3); ἀναρχος ἡ γνῶσις. — Es wäre von höchstem Interesse, wenn auch das jüdisch wäre. Diese Betonung des mysteriösen Begriffes der γνῶσις ist noch nicht einmal bei Philo häufig. Er gebraucht den terminus, soweit ich sehe, nur äußerst selten, unendlich viel häufiger redet er von ἐπιστήμη, σοφία, φιλοσοφία etc. Wir hätten in diesem Gebet dann ein außerordentlich stark hellenisiertes Judentum. Und dieses hellenisierte Judentum hätte noch in nachchristlichen Jahrhunderten existiert und eine Liturgie in hellenischer Sprache besessen. Das wäre eine erstaunliche Tatsache. Doch auf diese wichtigen Fragen kann ebenfalls erst weiter unten im Zusammenhang eingegangen werden.

Was aber als sicheres Resultat sich ergeben hat, ist, daß das Gebet Konstit. VII 35 ein umfangreiches Stück der jüdischen Keduscha in sich enthält.

Das ist, nebenbei bemerkt, ein Resultat, das auch für die Geschichte der altchristlichen Liturgie im allgemeinen von Wichtigkeit sein dürfte. Man hat ja bereits seit langem die Vermutung aufgestellt, daß das christliche Dreimal-Heilig in der Anaphora der Abendmahlsliturgie aus der jüdischen Liturgie stammen könnte. Allein der nähere Beweis fehlte. Die Verwendung der Stelle Jes. 63 zu liturgischem Gebrauch liegt in der Tat so nahe, daß sie unabhängig in christlicher und jüdischer Liturgie vorgenommen sein könnte. Außerdem wurde die spezifische Struktur der Keduscha (Jes. 63 und Ezech. 312) bisher in der christlichen Liturgie nicht nachgewiesen. Für diese ist vielmehr — vielleicht schon seit Clemens (Brief an die Kor. c. 34) eine Kombination von Da. 7 mit Jes. 63 charakteristisch. — Nun können wir den Beweis führen, daß an einer Stelle die jüdische Keduscha tatsächlich in einer vom Christentum übernommenen Gebetssammlung erscheint. Das macht ihren Einfluß auf die eucharistische Liturgie wahrscheinlicher, zumal da in beiden Liturgien die charakteristische Anlage vorherrscht, daß nach der Schilderung des Lobgesanges der Engel die Gemeinde aufgefordert wird, sich diesem Lobgesang anzuschließen (s. o.). Ganz wie es VII 35 heißt Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία u. s. f. steht in der clementinischen Liturgie: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἅμα

εἰπάτω (VIII 12, 27). Im Codex Dêr-Balyzeh¹⁾ heißt es: ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων σοι ἄγιος. ... In der Serapionliturgie (Funk, Didaskalia et Constit. apost. II 174₃): μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων ἄγιος ...²⁾).

Mit unserer Untersuchung erhalten also die bisherigen Vermutungen in dieser Richtung eine neue und wesentliche Stütze; eine enge Beziehung zwischen jüdischer und altchristlicher eucharistischer Liturgie an einem wichtigen Punkt wird sich kaum mehr leugnen lassen.

Auch wird sich die Vermutung kaum abweisen lassen, daß bei der Schilderung des himmlischen Gottesdienstes in der Apokalypse des Johannes die jüdische resp. die altchristliche Liturgie bereits eingewirkt habe. Auch hier haben wir (4₈) das dreimal Heilig (von den Cheruben angestimmt), auch hier schließt sich die himmlische Gemeinde, vertreten durch die 24 Ältesten, dem Lob der Engel (4₁₁) an³⁾. Es wird auch kein Zufall sein, daß die drei Hymnen Apk. 4₁₁, 5_{9.12} mit ἄγιος beginnen. Man hat ja bekanntlich seit langem darauf hingewiesen, daß das christliche ἄγιον καὶ δόξαον dem jüdischen יְהוָה יְצִיר (hinter der Rezitation des Sch'ma) entsprechen dürfte.

II.

Doch ich kehre zum Thema zurück. Es gilt nunmehr die Umgebung unseres Gebetes, das ja in einer Sammlung von Gebeten steht, abzusuchen und zu sehen, ob sich hier noch mehr Beobachtungen, die in die Richtung der obigen Untersuchung deuten, machen lassen. Unsere Vermutung täuscht uns nicht. Gleich das folgende Gebet, das uns VII 36 begegnet, ist ein — Sabbatgebet. Wir fassen den Anfang ins Auge:

Κύριε παντοκράτορ, κόσμον ἔκτισας [διὰ Χριστοῦ]⁴⁾ καὶ σάββατον ὥρισας εἰς μνήμην τοῦτου, ὅτι ἐν αὐτῷ κατέπαυσας ἀπὸ τῶν ἔργων εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾, καὶ ἑορτὰς διετάξω εἰς εὐφροσύνην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας.

Daß der Sabbat vor allem εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾ (zum

1) Scherman, der liturg. Papyrus von Dêr-Balyzeh 1900 (Texte u. Unters. 36, 1) S. 12.

2) Vgl. I Clemens 34 (hinter dem Seraphimgesang Jes. 6₃) καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ἡμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες ... ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενιῶς.

3) Vgl. noch das schon oben 439, 6 zu 5₈₋₁₄ Bemerkte.

4) Vgl. die Interpolation derselben Worte in 35, 6; s. o. S. 440.

5) Eine Reminiszenz an unser Gebet liegt Konst. VI 23, 3 vor: ὁ σαββατίζειν δι' ἀγρίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην. Aber dort wird der alttestamentliche Kult mit dieser Formel dem christlichen Gottesdienst als minderwertig gegen-

Plural vgl. 35, 10, 38, 5 und weiter unten) von Gott gegeben sei (vgl. 36, 5 *σάββατον ... νόμων ζήτησις*) und damit zur Seelenfreude, ist echt spätjüdische Überzeugung; man lese etwa Philo's Ausführungen de spec. leg. II 59—62. Von hier aus läßt sich auch die Wendung begreifen *ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας*. Das Gesetz beginnt ja mit der Weltschöpfung, zur frommen Betrachtung der weltschöpferischen, von Gott geschaffenen Weisheit soll der Sabbat Gelegenheit bieten. Auch ist das ganze Gesetz ja nur der Wohnort und die Unterkunft der göttlichen Weisheit (Sirach 1 13, 24 f., Apok. Baruch 17 ff., 59), durch die Beschäftigung mit ihm erkennt man die Weisheit Gottes. Bis dahin glauben wir das Gebet zu verstehen. Aber nun hören wir mit einem Mal, daß diese *κτισθεῖσα σοφία* — selbst für den Verfasser der Konstitutionen ist das eigentlich eine Ketzerei¹⁾ — Christus sein soll: *ὥς δι' ἡμᾶς γένεσιν ὑπέστη τὴν διὰ γυναικός, ἐπαφάνη τῷ βίῳ ἀναδεικνὺς ἑαυτὸν ἐν τῷ βαπτισματι, ὥς θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος ὁ φανείς²⁾, ἔπαθεν δι' ἡμᾶς σὴ συγχωρήσει³⁾ καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη σὺ κράτει⁴⁾.*

Was nun der Sabbat und die *μελέτη τῶν νόμων* eigentlich gerade mit Christus und seinen Taten zu tun haben soll, bleibt völlig im Dunkeln. Geradezu verblüfft aber sind wir, wenn es in dieser christologischen Partie des Sabbatgebetes nun weiter heißt: *διὸ καὶ τὴν ἀναστάσιμον ἑορτὴν πανηγυρίζοντες τῇ κυριακῇ χαίρομεν ἐπὶ τῷ νικῆσαντι μὲν τὸν θάνατον „φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν“.* Wie kommt die *ἀναστάσιμος ἑορτή* und die *κυριακὴ ἡμέρα* in diesen Zusammenhang eines Sabbatgebetes hinein?

Und weiter ist es erstaunlich, daß wir mit § 3 — also nach diesem christologischen Exkurs — wieder in der Zeit der Auswanderung Israels aus Ägypten sind: *οὐ γὰρ κύριε καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου!* Es steht m. E. außer allem Zweifel, daß in einen ursprünglichen Zusammenhang eines (jüdischen) Sabbatgebets

übergestellt: *νῦν καὶ ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμον, εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ* (vgl. übrigens auch II 36, 2 *σαββατισμὸν μελέτης νόμων οὗ χειρῶν ἀγρίαν*; 61, 4 *σκολάζοντες τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις*; VI 27, 7 *μελέτα τοῦς αὐτοῦ νόμους*). Das hier vorliegende literarische Problem wird weiter unten gelöst werden.

1) Vgl. 41, 5 *τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκία τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ κτισθέντα*.

2) Die Taufe ist bemerkenswerter Weise als wirkliche Theophanie aufgefaßt. Der Verfasser der Konstitutionen kennt seinerseits bereits das Weihnachtsfest V 13, 1, VIII 33, 6. Sollte diese Bearbeitung des jüdischen Textes von ihm stammen?

3) Man beachte die charakteristischen subordinatianischen Formeln, die in den Konstitutionen häufig wiederkehren II 24, 3; V 5, 3; VII 25, 2; 41, 5; VIII 1, 10 (hier überhaupt eine beachtenswerte Parallele); VIII 5, 5; VIII 12, 30. 33. Vgl. E. Schwartz a. a. O. 16 und den Zusatz zum 50. apost. Kanon bei Schwartz S. 14.

die christologische Partie (= § 2) erst eingeschoben ist. Zweifelhafte kann man nur über den Satz sein, mit dem § 2 schließt (hinter „ἀφθαρσίαν“ s. o.): δι' αὐτοῦ γὰρ προσηγάγου τὰ ἔθνη ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν ἀληθινὸν Ἰσραὴλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὀρώντα θεόν¹⁾. Sollte hier vielleicht ursprünglich etwa gestanden haben: δι' αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας s. § 1) γὰρ προσηγάγου ἡμᾶς ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν Ἰσραὴλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὀρώντα θεόν²⁾?

Doch davon abgesehen, mit § 3 sind wir jedenfalls im ursprünglichen Zusammenhang. Es wird nun der Auszug aus Aegypten beschrieben, und mit § 4 gewinnt das Gebet sein acumen: νόμον αὐτοῖς ἐδωρήσω δέκα λογίων σῇ φωνῇ φθεχθέντα καὶ χειρὶ σῇ καταγραφέντα· σαββατίζεῖν ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀγρίας διδούς (vgl. Philo spec. leg. II 60), ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας (ib. II 61—63), εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως (s. o. S. 441), εἰς κώλυσιν κακῶν ὡς ἐν ἱερῷ καθείρξας περιβόη³⁾, διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἐβδομάδος.

Dann werden neben dem Sabbat noch das Siebenwochenfest, der heilige siebente Monat, das siebente und das fünfzigste Jahr als göttliche Einrichtungen erwähnt, genau so wie Philo in seiner Abhandlung de septenario alle diese Kulteinrichtungen zusammenstellt⁴⁾.

Und dann eilt das Gebet zum Schluß: ὅπως μηδεμίαν ἔχουσιν πρόφασιν ἄνθρωποι ἄγνοιαν (s. o. γνώσις!) σκηψασθαι, τοῦτου χάριν πᾶν σάββατον ἐπέτρεψας ἀργεῖν (nämlich zum Zweck des Gesetzesunterrichtes, der die ἄγνοια ausschließt). Auch kein Zorneswort soll am Sabbat aus jemandes Munde gehen: σάββατον γάρ ἐστιν κατάπαυσις δημιουργίας, τελειώσις κόσμου, νόμων (36, 1; 35, 10), ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος, ὑπὲρ ὧν ἄνθρωποις ἐδωρήσατο.

Nun aber setzt in einer fast verblüffend ungenierten Weise der christliche Redaktor wieder ein: ὧν ἀπάντων ἡ κυριακὴ προὔχουσα, αὐτὸν τὸν μεσίτην, τὸν προνοητήν, τὸν νομοθέτην, τὸν ἀναστάσεως αἵτιον, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν λόγον (folgt ein Glaubensbekenntnis) ὑποδεικνύουσα ὡς κυριακὴ παρακελεύεται σοι δέσποτα τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν. αὕτη γὰρ ἡ ὑπὸ σου παρασχεθεῖσα χάρις, ἣτις διὰ μέγεθος πᾶσαν ἐδεργείαν ἐκάλυψεν.

1) Dazu eine Parallele VIII 15, 7.

2) Auf diese Deutung Israels legt bekanntlich Philo in seinen Allegorien zu immer wiederholten Malen das stärkste Gewicht.

3) Vgl. Ps. Aristaeas § 139 ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατεσκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἀπάντων περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόπτοις χάραξι καὶ σιδηροῖς τεύχεσιν, ὅπως μὴθεν τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἐπιμισγώμεθα κατὰ μηδὲν, ἀγνοὶ καθεστῶτες.

4) Spec. leg. II § 71 ff. das Erlaßjahr; § 110 ff. das Jubeljahr; § 176 ff. das Siebenwochenfest; § 188 ff. der siebente Monat.

Ich glaube, der Sachverhalt ist nun ganz klar. Ein altes jüdisches Sabbatgebet — man vergleiche etwa das Kidduschgebet¹⁾ oder die Einlage im Schmone-Esra des Sabbatgottesdienstes — ist von einem Christen herübergenommen und keck mit einem kurzen Schluß über die Heiligung der *κυριακή* verbunden. Man wende nicht ein, daß ein solches Gebet mit doppeltem acumen auf den Sabbat und den Sonntag in einem Milieu denkbar sei, wo es Sitte war, beide Tage neben einander zu heiligen. Denn niemals ist es zu erklären, wie aus derartigen Kultsitten ein Gebet entstehen konnte²⁾, in welchem der Betende zunächst den Sabbat in langer Ausführung als die höchste Gabe seines Gottes feiert, um dann in einem kurzen Nachsatz zu bemerken, der Sonntag stehe doch noch höher als der Sabbat — ganz abgesehen von dem an ganz unpassender Stelle eingeschobenen christologischen Exkurs und der Vorwegnahme der *ἀναστάσιμος ἑορτή* in § 2!

III.

Danach wird man nun auch geneigt sein, in dem Stück c. 37 ein überarbeitetes jüdisches Gebet anzuerkennen. Es ist eine Bitte um freundliche Aufnahme des Gebets von seiten Gottes unter Berufung auf alle die Erhörungen alttestamentlicher Frommen von Abel an bis zu den Makkabäern, Mattathias und seinen Söhnen, in etwa historischer (alttestamentlicher) Reihenfolge. Zum Schluß ist die Ordnung etwas in Verwirrung geraten, Esra steht vor Daniel von Nehemia getrennt, zwischen ihnen finden wir (neben Jonas und den drei Männern im Ofen) an ganz unpassender Stelle Hanna (I. Kö.)³⁾ und ganz zum Schluß gar Jael (Ri. 5²⁴). Dadurch ist

1) Hirsch, Israels Gebete 292 (Kiddusch); 326 (Einlage im Schmone Esre im Sabbatmorgengebet); 362 ff. (Einlage im Sabbat-Musaphgebet). Ich stelle beispielsweise das Sabbatabendgebet (272) zum Vergleich hierher: „Du hast den siebenten Tag Deinem Namen geheiligt, das Ziel der Schöpfung des Himmels und der Erde, hast ihn gesegnet vor allen Tagen und geheiligt vor allen Zeiten, und so steht in Deiner Thora geschrieben (Gen. 2₁₋₃). Unser Gott und Gott unsrer Väter, habe Wohlgefallen an unsrer Ruhe, heilige uns durch Deine Gebote, und gib uns Anteil an Deiner Thora“.

2) Für den Verfasser der Konstitutionen (oder seine Quelle) sind in der Tat Sabbat und *κυριακή* heilige Ruhetage VIII 33, während die Didaskalia dem Sabbat in scharfer Polemik jede besondere Würde abspricht VI 18 (Funk = Flemming-Achelis c. 26, S. 136). In der gänzlich abweichenden Parallele VI 23, 3 stellt der Verfasser der Konstitutionen (s. o. 442₃) den Sabbatdienst des Judentums dem täglichen christlichen Gottesdienst gegenüber.

3) Sollte der Einschub vom christlichen Redaktor stammen, der dabei der Hanna des neuen Testaments Lk. 2₃₆ gedacht?

es etwas verwischt, daß die Liste der Frommen ursprünglich charakteristischer Weise von Abel bis in die Zeit der Makkabäer, die letzte Gnadenzeit des jüdischen Volkes, reicht.

Das Gebet beginnt in seiner jetzigen Form mit einem Lobpreis, daß Gott die Verheißungen der Propheten erfüllt und sich Zions und Jerusalems erbarmt habe dadurch, daß er den Thron Davids seines Knechtes in ihrer Mitte aufrichtete. Daran hat sich die Bearbeitung angeschlossen und ich glaube, daß es genügt, den Text mit den nötigen Klammern herzusetzen:

ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρῶσας καὶ ἐλεήσας τὴν Σιών καὶ οἰκτερήσας τὴν Ἱερουσαλήμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδὸς σου ἀνυψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς¹⁾ [τῇ γενέσει τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνης παρθένου] αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα ὁ θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων δεήσεις τοῦ λαοῦ σου [τοῦ ἐξ ἐθνῶν²⁾ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ (Ps. 144^{5, 8})], καθὼς προσεδέξω τὰ δῶρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν (folgt die Liste). Und zum Schluß (nach der Aufzählung) heißt es dann: καὶ νῦν οὖν πρόσδεξαι τὰς τοῦ λαοῦ σου προσευχὰς μετ' ἐπιγνώσεώς σοι [διὰ Χριστοῦ]³⁾ προσφερομένας [ἐν τῷ πνεύματι].

Welcher Christ hätte wohl von sich aus ein solches Fürbittengebet formuliert?! Wer wäre auf den Gedanken gekommen, die Reihe der alttestamentlichen Frommen und Beter gerade mit den Makkabäern schließen zu lassen, ohne am Ende das Gebet neutestamentlicher Frommer oder das Gebet Jesu zu erwähnen!

Diese Vermutung verstärkt sich durch die Analyse des folgenden Gebets (VII 38). Wieder wird hier Gott⁴⁾ gedankt für das

1) Es ist freilich zuzugeben, daß ein derartiges unbefangenes Zurückblicken auf die Anfrichtung des Thrones Davids in einem späteren jüdischen Gebet (nach der Zeit der Zerstörung) seltsam anmutet. Vielleicht hat der christliche Bearbeiter auch die Erwähnung des Davidsthrones erst hereingebracht. Unmöglich scheint es mir nicht, daß hier eine Wendung aus älterer Zeit im jüdischen Gebet stehen geblieben sein könnte.

2) Vgl. den ganz ähnlichen Zusatz, oben 35, 4.

3) Vgl. das διὰ Χριστοῦ 35, 6 nnd 36, 1 und unten 38, 4.

4) Die Anrede ist δέσποτα παντοκράτωρ. δεσπότης ist in diesem jüdischen Gebete besonders häufig: 34, 2, 7; 35, 8; 37, 1; 38, 1. Sie steht freilich auch in den christlichen liturgischen Stücken 39, 4; 43, 1 (36, 6 Bearbeitung): ferner VII 25, 3; 26, 3 (veranlaßt durch den Paralleltext der Didache) und häufig in den Gebeten des achten Buches (darüber s. n.). Außerhalb der Gebetsliturgie findet sich die Anrede in den Konstitutionen nicht (!) (48, 4 ist Zitat). — παντοκράτωρ ist ebenfalls in unsern Gebeten häufig: 33, 2; 35, 1, 7; 36, 1; 38, 1, findet sich auch sonst in liturgischen Stücken VII 25, 3; 26, 3 (an beiden Stellen durch den Paralleltext der Didache veranlaßt); 45, 3; 47, 2; in den Gebeten des VIII. Buches

Erbarmen, das er in jeglichem Geschlecht den Seinen hat zuteil werden lassen. Und nun folgt eine ähnliche Aufzählung wie im vorhergehenden Gebet. Diese beginnt mit Enos und Henoch und endet mit Esther, Mardochai, Judith, Judas Makkabaeus und seinen Brüdern! Zum zweiten Male haben wir hier eine Aufzählung alttestamentlicher Frommer, die mit den Makkabäern schließt. Und ein wie starker jüdischer Geist atmet in dieser Aufzählung! Dann freilich heißt es hier — einen solchen speziell christlichen Abschluß vermiften wir im früheren Gebet: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἀντελάβου ἡμῶν διὰ τοῦ μεγάλου σου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου. Was aber wird nun von Jesus ausgesagt? καὶ ἀπὸ μαχαίρας γὰρ ἐρρύσατο καὶ ἐκ λιμοῦ ἐξείλατο διαθρέψας, ἐκ νόσου ἰάσατο, ἐκ γλώσσης πονηρᾶς ἐσκέπασεν. Hier paßt zwar die Wendung ἐκ νόσου ἰάσατο, abgesehen von dem merkwürdigen Singular, auf Jesus, allenfalls auch die Errettung vom Hunger (Speisung der Fünftausend?). Aber was soll das ἐκ μαχαίρας ἐρρύσατο und die letzte rätselhafte Wendung? Man wird den Eindruck nicht los: hier war ursprünglich von Judas Makkabäus die Rede, er rettete Israel vom Schwerte, schützte das in die Wüste geflohene Volk vor Hunger (?), heilte es von seiner Krankheit¹⁾, schirmte es vor der Lästerei oder der Droharede seiner Feinde. Ist diese Vermutung richtig, so wird die ziemlich rohe christliche Bearbeitung des Textes wieder ganz deutlich¹⁾.

Nun leitet der Dank zu den Schöpfungsthaten Gottes über (§ 4—5): περὶ πάντων σοι [διὰ Χριστοῦ] εὐχαριστοῦμεν ὁ καὶ φωνὴν ἔναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος καὶ γλώσσαν εὐάρμοστον δίκην πλέκτρου²⁾ ὡς ὄργανον ὑποθεῖς, καὶ γέῤῥωσιν πρόσφορον καὶ ἀφήν κατὰ ἄλληλον καὶ ὄρασιν θείας καὶ ἀκοὴν φωνῆς καὶ ὁσφρησιν ἀτμῶν καὶ χεῖρας εἰς ἔργον καὶ πόδας πρὸς ὁδοποιρίαν. καὶ ταῦτα πάντα ἐκ

(Funk notiert VIII 5, 1.7; 6, 11; 9, 7 etc.). Der Verfasser der Konstitutionen übernimmt das Wort aus der Didaskalia I 8, 1; II 28, 6; IV 5, 4; V 7, 1; VI 30, 9; aus den LXX VII 30, 2 (II 22, 12 Gebet Manasses gegen Didaskalia); aus dem Glaubensbekenntnis: VI 10, 1; 11, 1; 14, 2; 26, 1; VII 41, 4; 43, 2. Er gebraucht es selbst in der Doxologie am Eingang und Schluß seiner Bearbeitung der Didaskalia (Prooem. u. VI 30, 10); außerdem von sich aus V 15, 3. — Ich habe bereits in meinem „Kyrios“ 360 darauf hingewiesen, daß diese — im neuen Testament sehr seltenen — Prädikate wahrscheinlich aus der jüdischen Liturgie in die christliche Sprache eingedrungen sind.

1) Man könnte sich übrigens als Subjekt der Satze (unter Änderung der dritten Person in die zweite) auch Gott denken. Natürlich ist dann hier die Rede von den Führungen des alttestamentlichen Volkes durch Gott. Ob wir so oder so erklären, die Erwähnung Christi erweist sich beide Male als ein störender Zusatz.

2) Parallelen dazu s. im folgenden Abschnitt.

μικρὰς σταγόνος διαπλάσας ἐν μήτρᾳ καὶ ψυχὴν ἀθάνατον μετὰ τὴν μόρφωσιν χαρίζῃ καὶ προάγεις εἰς φῶς τὸ λογικόν¹⁾ ζῶον τὸν ἄνθρωπον. Wendland²⁾ hat bei der Besprechung eines anderen Gebetes unseres Kreises, das wir noch ausführlich behandeln werden, auf die Vorschrift bei Philo de leg. spec. I 211 (de victim. 6) hingewiesen: „Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankest, so teile deinen Dank vernunftgemäß, freilich nicht nach den kleinsten Teilen bis ins allerkleinste, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für jeden dieser Teile wäre von Gott angehört zu werden nicht unwert“. Man sieht, daß hier das Schema, das Philo vorschwebt, wenn auch mit gewissen Abweichungen — vielleicht würde Philo hier schon bei den Gliedern des Leibes eine Aufzählung ins allerkleinste sehen und ein genaueres Eingehen auf die Teile der ψυχῇ vermissen — befolgt ist.

Dann fährt der Lobpreis fort: νόμοις (35, 10, 36, 1, s. o. S. 442s) ἐπαίδωσας, δικαιομασιν ἐφαιδρυνας· πρὸς ὀλίγον ἐπάγων διάλυσιν τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγεῖλω. Über Parallelen zu diesem Satz soll in dem folgenden Abschnitt (über das Gebet c. 34) gehandelt werden. Vorläufig merken wir nur an, daß die gesamten letzten Ausführungen über Schöpfung, Erziehung, Auferstehung ganz ohne Erwähnung Christi gegeben werden.

Nach einem Satz, der die Unmöglichkeit Gott für seine Wohltaten gebührend zu danken betont (§ 6), folgen (§ 7) die Worte: ἐρρύσω γὰρ ἀσβεστίας πολυθέων καὶ [χριστοκτόνων³⁾ αἱρέσεως ἐξείλω] πεπλανημένης ἀγνοίας ἡλευθέρωσας. Diesen Passus möchte ich mit Ausnahme der eingeklammerten Worte der jüdischen Grundlage zusprechen. Ich mache auf eine Parallele aufmerksam, die sich unmittelbar hinter der Keduscha de Sidra in der jüdischen Liturgie des germanischen Ritus findet (Hirsch 204): „Gesegnet sei er, unser Gott, der uns zu seiner Ehre geschaffen und uns geschieden hat von den Irregehenden und uns die Lehre der Wahrheit gegeben und das ewige Leben in uns gepflanzt hat“. Aus dem ganz christologischen Schluß des Gebetes möchte ich versuchsweise die Worte ausscheiden: ἀγγέλους ἐπέστησας τὸν διάβολον ἥσυχνας· οὐκ ὄντας ἐποίησας, γενομένους φυλάσσεις, ζῶν ἐπιμετρεῖς, χορηγεῖς τροφήν, μετάνοιαν ἐπηγγεῖλω, und verweise schon

1) Über λογικόν s. o. 440, 1.

2) Gött. gel. Nachrichten 1910 S. 333.

3) Zu χριστοκτόνων vgl. II 61, 1; VI 25, 1; χριστοκτονία VI 5, 5.

hier auf die Parallele VIII 12, 30 μετὰ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσις. Der christliche Schluß § 8—9 ist zugleich Abschluß der ganzen Gebetsreihe.

III.

Das Gebet, auf das wir nunmehr unsere Untersuchung richten, VII 34, steht beinahe am Anfang der ganzen Sammlung. Es ist ein Dankgebet für die Wohltaten der Schöpfung, vor allem für die Schöpfung des Menschen und sein Geschick. Es erregt auch deshalb unser besonderes Interesse, weil es sich als auf das engste verwandt mit dem großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie im achten Buch der Konstitutionen 12.6 ff. erweist.

Die beiden Gebete und namentlich VIII 12 sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. Nach dem Vorgange von F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte) hat namentlich Drews¹⁾ das ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie, sowie überhaupt einen guten Teil dieser Liturgie, durch Nachweis von Anspielungen und Parallelen bei den Kirchenvätern bis Justin und Clemens Romanus rückwärts — als seiner wesentlichen Grundlage nach im urchristlichen Zeitalter entstanden zu erweisen versucht. Dann hat Skutsch²⁾ den Nachweis zu führen unternommen, daß die Gebete, mit denen der Astrolog Julius Firmicus Maternus das fünfte und siebente Buch seines in seiner heidnischen Zeit geschriebenen Werkes „mathesis“ eröffnete, von der christlichen Liturgie abhängig seien. Wendland, der die enge Verwandtschaft der in Betracht kommenden Gebete als durch Skutsch bewiesen betrachtete und durch neue Gründe erhärtete, hat das Resultat, zu dem Skutsch kam, doch offenbar als paradox empfunden. Er will wenigstens auf die andere Möglichkeit hinweisen, daß für beide Gebete eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei und zwar ein stoisches auf die Theodicee von Poseidonios gegründetes nichtchristliches Gebet³⁾.

Ich kann gegen die ganze Art der Beweisführung, wie sie hier namentlich von Skutsch und Probst vorgenommen wird, meine starken Bedenken nicht unterdrücken. Die Methode ist dabei immer dieselbe: man häuft Dutzende von Parallelen im einzelnen

1) Untersuch. z. Gesch. d. christl. Gottesdienstes II. III. Untersuch. üb. d. sogen. clementinische Liturgie 1905.

2) Archiv f. Religionswissenschaft XIII 1910. S. 291 ff.

3) R. Reitzenstein und P. Wendland: Zwei angeblich christliche liturgische Gebete. Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött. 1910 330 ff.

an, deren jede für sich genommen nicht beweiskräftig ist, und meint, den Beweis durch Häufung und Addition zu erzwingen. Es ist charakteristisch, daß Skutsch (S. 295) von vornherein zugesteht, daß sein Beweismaterial nicht in allem einzelnen gültig sei. Er tröstet sich aber damit, daß sein Beweis „manchen Abstrich vertrage“ und doch bestehen bleibe. Er sagt uns aber nicht, wo die sicheren Punkte seines Beweises liegen und verläßt sich auf die Massenhaftigkeit seines Materials. Aber auch die größte Masse kann durch fortgesetzte Abstriche verschwinden.

Es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß hier Berührungen im einzelnen massenhaft vorhanden sind. Aber man muß sich dabei immer vergegenwärtigen, daß es im Judentum, Christentum und auch im Hellenismus eine ausgedehnte und weitverbreitete Gebetsliteratur gab, von der uns nur noch Trümmer erhalten sind, daß in dieser Literatur die einmal geprägte Formel eine außerordentliche Zähigkeit besitzt, daß wir es ferner bei diesen Berührungen vielfach mit Allgemeinplätzen stoischer Theodicee zu tun haben, welche die einzelnen Beter kaleidoskopartig bald so bald so anwandten, daß endlich die griechische Bibel eine Fülle von derartigen geprägten Formeln in die Gebetssprache hineinwarf. So können sich, zumal bei gleichem Thema, eine Menge von scheinbar überraschenden Anklängen ganz harmlos auflösen. Es ist infolge dessen sehr prekär, hier überall sofort die Frage nach literarischer Abhängigkeit in den Vordergrund zu stellen; das hieße mit dem zerstreuten Flugsand allgemeiner Gebetstradition Burgen bauen. Es gibt freilich ein sicheres Mittel, um hier weiterzukommen, auf das z. B. Skutsch und manchmal auch Drews gar kein oder nur geringes Gewicht legen, das ist die Reihenfolge, in der die Gedanken wiederkehren. Nur dann, wenn die Reihenfolge, in der sich die Parallelen wiederholen, in beiden Quellen dieselbe ist, kann in der Regel der Beweis mit Sicherheit geführt werden, abgesehen natürlich von den Fällen, wo es sich bei den Berührungen um völlige Singularitäten oder um den gleichen Wortlaut in längeren Sätzen handelt. Aber auch Drews, der dieser Regel z. T. Rechnung trägt und auf den Gedankengang und die größeren Zusammenhänge stärkeres Gewicht legt, ist doch der Gefahr vielfach nicht entgangen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu häufen und daraus einen Beweis zu machen. Vor allem hat auch er sich von dem Phantom einer schon bis ins einzelne vorhandenen urchristlichen eucharistischen Liturgie bestechen lassen und hat darauf sein ganzes Beweisverfahren angelegt. Hier muß Schritt für Schritt von den späteren Quellen nach rückwärts gegangen werden. Ich

werde im folgenden zu erweisen versuchen, daß allein schon der genaue Vergleich der in den Clementinen überlieferten Gebete (namentlich in Buch VII und VIII) derartige Resultate abwirft, daß die Drewsche Untersuchung von neuem unternommen werden muß und zwar mit einer andern Fragestellung, die weiter unten genauer herausgearbeitet werden wird.

Ich beginne meinerseits mit einer Untersuchung der beiden Gebete VII 34 und des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets in VIII 12, deren Parallelismus dem Forscher ja seit längerer Zeit bekannt ist. Ich stelle zu dem Zweck die beiden wichtigen Texte neben einander:

Konst. VII 34

1 εὐλογητὸς εἰ κύριε, βασιλεὺ τῶν αἰώνων, ὁ διὰ Χριστοῦ ποιήσας τὰ ὅλα καὶ δι' αὐτοῦ ἐν ἀρχῇ κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα, ὁ διαχωρήσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τούτοις ἐμβάλων, ὁ γῆν ἐδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας καὶ τὴν ἐκάστου τῶν κτισμάτων ἀκριβῆ διατάξιν κοσμήσας. 2 σὴ γὰρ ἐνθυμήσει δέσποτα κόσμος πεφαιδρύνεται¹⁾, „οὐρανὸς δὲ ὡς καμάρᾳ“ πεπηγμένος ἠγγαίεται ἀστραὶς ἔνεκεν παραμυθίας τοῦ σκότους²⁾, φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γεγένηται, σελήνη δὲ εἰς καιρῶν τροπὴν αὐξοῦσα καὶ μειομένη, καὶ νύξ ὠνομάζετο καὶ ἡμέρα προσηγόρευετο³⁾.

Konst. VIII 12

[7 ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ] ... 9 σὺ γὰρ εἰ „ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας“ καὶ „ὡς δέρριν ἐκτείνας“ καὶ „τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἰδρύσας“ γνώμη μόνῃ, ὁ πῆξας στερέωμα καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας, ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῇ τούτου συστολῇ ἐπαγαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζῶων,

ὁ τὸν ἥλιον τάξας „εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας“ ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην „εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός“ καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράφας⁴⁾ εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας.

VIII 12, 10 ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ καθαρίσιν, ἄερα ζωτικὸν πρὸς εἰσπνοὴν καὶ ἀναπνοὴν καὶ φωνῆς ἀπόδοσιν διὰ γλώσσης πληττούσης⁴⁾ τὸν ἄερα καὶ ἀκοὴν συνεργουμένην ὑπ' αὐτοῦ ὡς ἐπατεῖν εἰσδεχο-

1) Das seltenere Wort φαίδρυνω auch 38, 5 (τ. ἀνθρ. ... δικαιομασιν ἐφαίδρυνας).

2) S. u. VII 34, 4.

3) Vgl. hier 4b (s. u.) παμφαεῖς δὲ φωστῆρες τούτων (der Pflanze) τιθνοῖ, ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλάσσοντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ὅπῃ ἂν κελεύσῃς, ταύτῃ ἀνίσχουσι καὶ δούσουσι εἰς σημεῖα καιρῶν καὶ ἐνιαυτῶν, ἀμειβόμενοι τῇ τῶν ἀνθρώπων ὑπηρεσίᾳ.

4) Dazu eine bemerkenswerte Parallele VII 38, 4 (s. o.): ὁ καὶ φωνὴν ἑναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν ὁρηρσάμενος καὶ γλώσσαν εὐάρμοστον δέκην πληκτροῦ ὡς ὄργανον ὑπο-

μένην τὴν προσπίπτουσαν αὐτῇ λαλίαν· 11 ὁ ποιήσας πῦρ πρὸς σκότους παραμυθίαν¹⁾, πρὸς ἐνδεΐας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι· ὑπ' αὐτοῦ.

VII 34

στερέωμα δὲ διὰ μέσων τῶν ἄβυσσων ἐδείκνυτο „καὶ εἰπας συναχθῆναι· τὰ ὕδατα καὶ ὁφθῆναι τὴν ξηράν“.

3 αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἂν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη· εἶπες γὰρ „ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα, „ζώοις“ δὲ „μικροῖς καὶ μεγάλοις καὶ πλοίοις πορευτὴν“²⁾ αὐτὴν ἐποίησας.

VIII 12

12 ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς καὶ τὴν μὲν ἀναδείξας πλωτῆν, τὴν δὲ ποσὶ βάσιμον ποιήσας, καὶ τὴν μὲν „ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις“ πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις πληρώσας, φυτοῖς τε διαφόροις³⁾ στέψας καὶ βοτάναις στεφανώσας καὶ ἄνθεισι³⁾ καλλύνας καὶ σπέρμασι· πλουτίσας·

13 ὁ συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθεῖς, ἄλμυρῶν ὑδάτων σεσωρευμένα πελάγη, „περιφράξας δὲ αὐτὴν πύλαις“⁴⁾ ἄμμου λεπτοτάτης.

VIII 12, 13 ὁ πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὀρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωννύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτὲ μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραΰνων γαλήνῃ ὡς ναυσιπόροις πλωτῆρσιν εὐκόλον εἶναι πρὸς πορείαν· 14 ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν ὑπὸ σου διὰ Χριστοῦ (!) γενόμενον κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις⁵⁾ μεθύσας, ὕρσει δὲ περισφίγγας εἰς ἔδραν⁶⁾ ἀτρεμῇ γῆς ἀσφελεστάτης.

θείς. Wendland (S. 331) notiert als Parallele Diogenes Laertios VII 158: ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνούντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου σφαιροειδῶς, εἴτα ... ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος.

1) VII 35, 5 πῦρ εἰς θάλασσαν καὶ σκότους παραμυθίαν

2) Hiob 38₁₁ u. Ps. 103₁₃ f.

3) S. u. VII 34, 4.

4) Hiob 38.

5) Vgl. VII 33, 3; 35, 9 (ἀ. κάλλος, εὐπρέπεια).

6) S. o. 34, 1 ἐδράζω.

Konst. VII 34

4 εἴτ' ἐχλοαίνεται γῇ παντοίοις ἄνθεσι¹⁾ καταγραφομένη²⁾ καὶ ποι-
κίλῃ δένδρων διαφόρων¹⁾ (nach der
Anordnung der Genesis ist hier
der Lobpreis der Gestirne — s. o.
Anmerk. 451, — eingeschoben, und
dadurch eine Dublette herbeige-
führt), 5 ἔπειτα διαφόρων ζῶων
κατεσκευάζετο γένη, χερσαίων ἐνύ-
δρων ἀεροπόρων ἀμφιβίων, καὶ τῆς
σῆς προνοίας ἡ ἔντεχνος σοφία³⁾ τὴν
κατάλληλον ἐκάστῃ πρόνοιαν ὠρεῖ-
ται· ὥσπερ γὰρ διάφορα γένη οὐκ
ἡτόνησεν (!) παραγαγεῖν, οὕτως οὐδὲ
διάφορον πρόνοιαν ἐκάστου ποιήσα-
σθαι κατωλιγόρησεν.

[7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα⁴⁾
κύριε, τίς ἐπαξίως διηγῆσεται νεφῶν
ὀμβροτόκων φοράν, ἀστραπῆς ἔκλαμ-
ψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς
χορηγίαν καταλλήλου καὶ κρᾶσιν
ἀέρων παναρμόνιον; s. u.].

6 καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ
λογικόν⁵⁾ ζῶων, τὸν κοσμοπολίτην,
τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος κατε-
σκευάσας εἰπὼν· „ποιήσωμεν ἄνθρω-
πον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν
ἡμετέραν, κόσμου κόσμον⁶⁾ αὐτὸν
ἀναδείξας

ἐκ μὲν τῶν
τεσσάρων σωμάτων⁷⁾ διαπλάσας αὐτῷ

Konst. VIII 12

15 ἐπλήρωσας γάρ σου τὸν κόσ-
μον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν βοτάνοις
εὐόσμοις καὶ ἰασίμοις,

ζώοις πολλοῖς καὶ διαφοροῖς, ἀλκί-
μοις καὶ ἀσθενεστέροις, ἐδωδίμοις
καὶ ἐνεργοῖς, ἡμέροις καὶ ἀτιθάσ-
σοις, ἐρπετῶν συριγμοῖς, πτηνῶν ποι-
κίλων κλαγγαῖς,

ἐνιαυτῶν κύκλοις, μηνῶν καὶ ἡμερῶν
ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεις, νεφῶν ὀμ-
βροτόκων διαδρομαῖς εἰς καρπῶν γο-
νὰς καὶ ζῶων οὐστασιν, „σταθμὸν
ἀνέμων“ διαπνεύοντων, ὅτε προσταχ-
θῶσιν παρὰ σοῦ, τῶν φυτῶν καὶ τῶν
βοτάνων τὸ πλήθος.

16 καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδη-
μιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπο-
λίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας,
κόσμου κόσμον αὐτὸν⁵⁾ ἀναδείξας·
εἶπας γὰρ τῇ σῇ σοφίᾳ· „ποιήσωμεν
ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ
καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν
ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πε-
τεινῶν τοῦ οὐρανοῦ“. 17 διὸ καὶ πε-

1) S. o. VIII 12, 12.

2) S. o. VIII 12, 9 καταγράφας.

3) S. o. zu 35, 10; 36, 1.

4) S. u. S. 454.

5) S. o. S. 440, 1.

6) Der Ausdruck κόσμου κόσμον auch in dem Bischofsgebet Konst. VIII 9, 8
(s. u.).

7) Ps. Ignatius Hero 4: τοῦ γὰρ Ἀδάμ τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Konst. VII 34

τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν
ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος

αἰσθήσιν δὲ πένταθλον αὐτῷ χαρισά-
μενος καὶ νοῦν τὸν τῆς ψυχῆς ἡνίο-
χον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας.

7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα
κύριε, τίς ἐπαξίως διηγῆσεται νεφῶν
ὀμβροτόκων φορὰν, ἀστραπῆς ἔκλαμ-
ψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς
χυρηνίαν καταλλήλου καὶ κρᾶσιν
ἁέρων παναρμόνιον]

8 παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον

ἐμμίσθου ζωῆς ἐστέρησας,

οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας⁴⁾,

ἀλλὰ χρόνῳ πρὸς ὀλίγον κοιμίσας,
ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον
θανάτου ἐλύσας, ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

Konst. VIII 12

ποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου
καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ
τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσά-
ρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ
κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν¹⁾
διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας
διάκρισιν, δικαίου καὶ ἀδίκου παρα-
τήρησιν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πέντ-
αθλον ἐχαρίσω αἰσθήσιν καὶ τὴν
μεταβατικὴν κίνησιν.

18 σὺ γὰρ θεὸς παντοκράτωρ¹⁾ διὰ
Χριστοῦ „παράδεισον ἐν Ἑδέμ κατὰ
ἀνατολᾶς ἐφύτευσας“ παντοίων φυ-
τῶν ἐδωδίμων κόσμῳ καὶ ἐν αὐτῷ
ὥς ἂν ἐν ἐστίᾳ πολυτελεῖ εἰσήγαγες
αὐτόν, καὶ τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας
αὐτῷ ἔμπροσθεν²⁾, ὅπως οἴκοθεν καὶ
παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς
θεογνωσίας³⁾. . . . 20 ἀμελήσαντα
δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γευσάμενον ἀπη-
γορευμένου καρποῦ ἀπάτη ὄψεως καὶ
συμβουλία γυναικὸς τοῦ μὲν παρα-
δείσου δικαίως ἐξώσας αὐτόν, ἀγα-
θότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς⁴⁾ ἀπολ-
ύμενον οὐχ ὑπερείδες — σὸν γὰρ
ἦν δημιουργήμα — ἀλλὰ καθυποτάξας
αὐτῷ τὴν κτίσιν δέδωκας αὐτῷ οἰ-
κείοις ἰδρῶσιν καὶ πόνοις πορίζειν
ἑαυτῷ τὴν τροφήν, σοῦ πάντα φύ-
οντος καὶ αὐξοντος καὶ πεπαίνοντος·
χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμί-
σας ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
ὅρον θανάτου λύσας ζωὴν⁵⁾ ἐξ ἀνα-
στάσεως ἐπηγγείλω⁶⁾.

1) S. o. S. 446₄.

2) νόμος ἔμπροσθεν VII 33, 3 (s. u.) u. VIII 9, 8 (Bischofsgebet).

3) θεογνωσία II 26, 7, VIII 6, 5 (Katechumenengebet).

4) VII 43, 4 (nach Erwähnung des Paradiesesgartens und des Verbots) ἀμαρτάνοντα δὲ δικαιοσύνη ἐξώσας, ἀγαθότητι δὲ μὴ ἀπορρίψας εἰς τὸ παντελὲς (s. o. S. 448).

5) VII 25, 2 ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν.

6) Der Text dieses Gebets schwebt dem Verfasser der Konstitutionen auch

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Gebete im VII. und VIII. Buch der Konstitutionen Redaktionen desselben Textes sind. Wenn man bei der ersten größeren Hälfte noch zweifelhaft sein und etwa annehmen kann, der Schein enger Verwandtschaft sei daraus entstanden, daß beidemal auf dem Grundgewebe des Genesisberichtes ein ähnlicher Einschlag hellenistischer (stoischer) Formeln eingewoben ist, so verschwinden alle Bedenken zum Schluß, denn hier fließen die Gebete wörtlich zusammen. Man sieht, es ist ein gemeinsamer Gedankenzug, der sich durch beide hindurchzieht: Welterschöpfung, Schöpfung des Menschen durch Gott und seine σοφία, Fall des Menschen und zum Schluß Hinweis auf die παλιγγενεσία.

In der ersten Hälfte weichen die beiden Varianten, wie gesagt, stark von einander ab. Vielleicht kann folgendes Schema des Gedankenganges unter Heranziehung von Gen. 1 größere Klarheit verschaffen. Abweichende Reihenfolge von dem Schema der Genesis in den Texten der Konstitutionen ist dabei durch Ziffern zum Ausdruck gebracht.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 1. οὐρανός — γῆ ἡ δὲ γῆ ἀκατασκεύαστος	4. (?) γῆ — οὐρανός 1. κοσμήσας τὰ ἀκα- τασκεύαστα	οὐρανός — γῆ
πνεῦμα θεοῦ	3. πνεῦμα ζωτικόν	
V. 3. φῶς· ἡμέρα — νύξ		3. ὁ ἐξαγαγὼν φῶς 2. κ. νύκτα κ. ἡμέραν κατασκεύασας
V. 6. στερέωμα . . . ἀναχωρίζων ἀνὰ μέσον ὑδατος κ. ὑδατος	2. ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερέωματι	1. ὁ πῆξας στερέωμα
V. 8. στερέωμα — οὐρανός	4. (?) γῆ — οὐρανός ἀστέρες φῶς ἥλιος σελήνη	ἥλιος σελήνη ἀστέρες

V 7, 18 f. vor: (ἀλλὰ) βουλῆσει μόνῃ, ἃ προσετάγη Χριστός (!), ταῦτα καὶ προσήγαγεν, λέγομεν δὴ οὐρανόν, γῆν, θάλασσαν, φῶς, νύκτα, ἡμέραν, φωστῆρας, ἄστρα, πετεινά, νηκτά, τετράποδα, ἐρπετά, φυτά, βοτάνας, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πάντας ἀναστήσει . . . καὶ τότε μὲν μὴ ὄντα τὸν ἄνθρωπον ἐκ διαφόρων ἐποίησεν, τοὺς αὐτοὺς τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, νῦν δὲ ταῖς οὐσαῖς ψυχαῖς τὰ διαλυθέντα σώματα ἀποτίσει, dann weiter unten § 20 καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀναστήσει αὐτοῦ ὄντας ποιήματα, καθὼς καὶ ἡ θεία γραφὴ μαρτυρεῖ λέγοντα τὸν θεὸν τῷ μονογενεῖ Χριστῷ (Christus tritt an die Stelle der Sophia) folgt Gen. 1²⁸. Die unterstrichenen Worte fügt der Verfasser der Konstitutionen der Didaskalia hinzu. Sie sind es gerade, welche die Parallele herstellen. Auch die kurzen Wendungen VII 35, 2 sind zu vergleichen.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
		ὕδωρ, ἀήρ ζωτικός, πῦρ (d. h. die Elemente)
V. 10. συναχθήτω τὸ ὕδωρ. — καὶ ὁφθήτω ἡ ξηρά	στερέωμα διὰ μέσων τῶν ἀβύσσων Gen. 1 ₁₀ zitiert Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ₁₁ , Ps. 103 ₂₅)	θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ₈ und Ps. 64 ₈ (κῶτος θαλάσσης nach \aleph RT); Winde in ihrer Wirkung auf das Meer, Flüsse, Quellen, Berge
V. 11 f. Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen
V. 14 ff. Schaffung d. Gestirne, d. Zeiten und Jahreszeiten	Schaffung der Ge- stirne, der Zeiten und Jahreszeiten	
V. 20 ff. Wassertiere V. 24 ff. Landtiere	Schaffung der Tiere 2. Die atmosphäri- schen Erscheinungen	Schaffung der Tiere (Erwähnung der ἐρ- πετά nach Gen. 1)
V. 26. Erschaffung des Menschen.		Die atmosphäri- schen Erscheinungen Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.

Wir sehen jetzt deutlicher. Klar tritt die auch von Genesis 1 gemeinsam abweichende Grundlage heraus. Das zeigt sich namentlich in der Umstellung der Erschaffung der Gestirne von ihrem sonderbaren Ort in der Genesis an eine passendere Stelle, in der breiten Schilderung des Meeres im Anschluß an Hiob 38, in der Zusammenziehung der Schaffung der Wasser- und der Landtiere, in der Betonung der atmosphärischen Erscheinungen, zum Schluß in der Einführung der Figur der Sophia. — Zugleich zeigt sich, daß beide Varianten den Text ihrerseits wieder der LXX angenähert haben. Namentlich verrät sich der Bearbeiter in VII 34 dadurch, daß er genau parallel mit der Genesis die Erwähnung der Gestirne noch einmal bringt, nachdem er sie, der gemeinsamen Quelle folgend, schon vorher erwähnt hat. Er hat wahrscheinlich auch die Parallele zur Genesis am Anfang ὁ κοσμήσας τὰ ἀνα-

σχεδαστα und die Erwähnung des πνεῦμα erst eingebracht, ist aber andererseits wieder mit dem Terminus πνεῦμα ζωτικόν von der Quelle abhängig, die weiter unten echt stoisch von ἀήρ ζωτικός redet. Er hat vielleicht auch am Schluß die Erschaffung des Menschen unmittelbar auf die der Tiere folgen lassen und die atmosphärischen Erscheinungen, die in seiner Quelle standen, dann später nachgebracht. Umgekehrt wird es nun wahrscheinlich, daß in VIII 12 die Erschaffung des Lichtes, des Tages und der Nacht (auch des σπεῖωμα) nach Gen. 1 erst hinzugefügt sind, während in VII 34 die Erwähnung des φως ganz unorganisch mit der der Gestirne verbunden ist. In der beiden gemeinsamen Quelle hatte die Singularität und Abnormität der Erschaffung des Lichtes vor den Gestirnen so wenig ihren Platz, wie die Erzählung von der Schaffung der Gestirne am vierten Tage. Auch daß in VIII 12 an Stelle der Reihenfolge ἀστέρες, φως, σελήνη die der Genesis entsprechende ἥλιος, σελήνη, ἀστέρες steht, ist sekundär.

So tritt es deutlicher und deutlicher heraus: das Verhältnis von VIII 12 und VII 34 ist nicht das einer Abhängigkeit des einen von dem andern Texte, geschweige denn, daß anzunehmen wäre, daß der Verfasser der Konstitutionen beide Gebete frei erfunden hätte¹⁾. Es liegt vielmehr beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde, ja es wird sogar recht zweifelhaft, ja fast unmöglich, daß ein und derselbe Verfasser (der der Konstitutionen) die gemeinsame Grundlage zweimal in einer derartig verschiedenen Weise umgearbeitet haben könnte.

Diese gemeinsame Quelle ist aber nach allem, was wir bis jetzt festgelegt, eine jüdische. Es ist ferner hellenistisches Judentum, das hier spricht. Das zeigt sich nicht nur negativ in der Zurechtstutzung des Berichtes der Genesis und der Beseitigung ihrer Anstöße für eine gereifere Welterkenntnis, sondern auch positiv in einer Fülle stoischer kosmologischer Termini (s. Skutsch und Weudland), die sich in bestimmten Partien zu ganzen Nestern anhäufen. Auch hier verhalten sich die beiden Rezensionen verschieden. VIII 12 hat mehr davon bewahrt, so in der Einfügung der Erschaffung der Elemente in den Genesisbericht (eine Parallele dazu im dritten Traktat des Hermes Trismegistos), in der Beschreibung der Winde und ihrer Wirkung auf das Meer, der Flüsse, Quellen, Berge. Aber auch VII 34 hat viel davon erhalten, vgl. die Schilderung der Gestirne am Anfang, die der Erschaffung der Pflanzen (ἐχλοαίνετο γῆ etc.), der atmosphärischen Erscheinungen

1) Das Verhältnis hat bereits Drews S. 16 mit Scharfsinn erkannt.

(hier sogar manches ursprünglicher: ἀστραπῆς ἐκλαμψιν, βροντῆς πάταγον), vor allem den Hymnus auf den Menschen (σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων σωμάτων, ψυχὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, αἵσθησις πένταθλος). Es kann gar kein Zweifel an dem hellenistischen Charakter des Grundberichtes sein. Und dieses Urteil wird uns endlich auch dadurch bestätigt, daß unsere Quelle das ποιήσωμεν von Gen. 1²⁶ auf Gott und seine σοφία deutet. Hier haben wir (vgl. auch die Erwähnung der ἑντεχνος¹⁾ σοφία III 34, 5) einen spezifischen Zug hellenistisch-jüdischer Theologie. Dieser Zug aber eignet nun wieder unserer ganzen Sammlung: 35, 10 οὐ γὰρ εἰ ὁ σοφίας πατήρ, 36, 1 (s. o.) ἡ ὑπὸ σοῦ κτισθεῖσα σοφία²⁾.

Hier schält sich also mit Sicherheit eine wirkliche Quelle heraus. Ich will bei Wege lang noch darauf hinweisen, daß bei dem Vergleich mit den andern Stücken, die Skutsch und Drews hier anziehen, sich bei weitem kein so sicheres Resultat erzielen läßt. Man braucht sich nur mit einem Blick die beiden von Skutsch herangezogenen Gebete des Firmicus Maternus mit ihrer ganz andersartigen Gesamtanlage anzusehen, um sich zu überzeugen, daß hier von einem direkten literarischen Zusammenhang gar keine Rede sein kann und alle Einzelbeziehungen sich erklären, wenn wir annehmen, daß der jüdische Hellenist, der die Grundlage der Gebete in Konst. VII und VIII schuf, mit der Sprache stoischer Frömmigkeit vertraut war, vielleicht auch eine stoisch gefärbte hellenistische Gebets- oder Erbauungsliteratur, von der uns Firmicus Proben liefert, kannte.

Drews (S. 13 f.) hat zu unserem Gebet namentlich die Parallelen I. Clem. 20 und 33, 2—6 herangezogen. Die Parallele I. Clem. 20 läßt sich sehr schnell erledigen. Drews gibt hier von vornherein zu, daß die beiden Parallelstücke vollständig anders orientiert seien. So läßt sich hier die erste Anforderung, die des Parallelismus im Gedankenverlauf, überhaupt nicht erfüllen. Und nun die Beziehungen im einzelnen! Von den wörtlichen Berührungen, die Drews durch Unterstreichen anmerkt, können bei einem Hymnus, der die Ordnung in Gottes Schöpfung feiert, die Worte οὐρανοί, ἡμέραι τε καὶ νύξ, ἥλιος, σελήνη, ἀστέρων χοροί, γῆ, ζῶα natürlich nichts beweisen. Andere etwas charakteristischere Wendungen erklären sich aus der

1) Vgl. dazu Plato, Protagoras p. 321 und die stoische Definition (Aetios) plac. philos. I 7 οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου.

2) In den Konstitutionen kommt die Hypostase der Sophia sonst nur noch in dem Abendgebet VIII 37, 5 (ὁ τῆ σοφίας σου κατασκευάσας ἄνθρωπον) vor; darüber s. u.

Sprache der LXX. κόστος θαλάσσης stammt aus Ps. 64₇; ἀνέμων σταθμοί aus Hiob 28₂₅. Das ganz singuläre οἱ μετ' αὐτὸν (sc. ὠκεανόν) κόσμοι (I Clemens 20₈) darf doch nicht unterstrichen werden, weil sich κόσμος(!) in den Gebeten der Konstitutionen findet, ebenso wenig διαταγή und διέταξεν (Clem. 20₃ u. 6) und διάταξις 33₃ mit διάταξις Konst. VII 34,1 verglichen werden; denn dort beziehen sich die Worte auf die befehlende und ordnende göttliche Tätigkeit — entsprächen also höchstens dem τάξις in VIII 12, 9 — hier aber steht διάταξις im Sinne von Ordnung (Klasse) der Geschöpfe (τὴν διάταξιν κοσμήσας). Die einzige scheinbar größere Übereinstimmung erzielt Drews durch Heranziehung von VIII 46, 1 — das ist methodisch, ehe die Sache für VIII 12 entschieden ist, nicht erlaubt — und auch hier handelt es sich nur um einen zitatenhaften Anklang aus Hiob 38₁₀ f. Bleibt noch etwa als einzige zu erwähnende Berührung die doch immerhin nicht gerade ungeläufige Wendung ἀέναοι πηγαί (vgl. Sap. 11₇ ποταμὸς ἀν. und die hellenischen Parallelen in der Zusammenstellung bei Skutsch S. 298).

Etwas, aber auch nur etwas mehr der Überlegung wert ist die Parallele Clem. 33. Hier haben wir wirklich einen Lobpreis auf die Schöpfung Gottes, der mit Himmel und Erde beginnt und der Erschaffung des Menschen — Zitat aus Gen. 1₂₆ — schließt. Aber die Ausführungen sind zu kurz, als daß die Vergleichung zu irgend einer Gewißheit führen kann. Ein gewisser Anklang ist es ja, wenn in Clem. 33₃ und Konst. VIII 12, 14f. sich die Ausdrücke γῆν... ἡδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ... θεμέλιον und ἔδραν... ἀσφαλιστατήν (neben γῆν ἐδράσας VII 34₁), sowie διεκόσμησεν — διεκόσμησας entsprechen. Dazu ließe sich noch zu Gunsten von Drews Annahme (Abhängigkeit des Clemensbriefes von der Liturgie des clementinischen Typus) anführen, daß in der Tat c. 34 eine Anspielung auf das Dreimal-Heilig in der Abendmahlsliturgie vorliegt. — Doch das ist alles, was sich zu Gunsten der Drewschen These sagen ließe. Demgegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich hier fast gar nichts von dem spezifisch hellenistischen Charakter unserer Gebete und ihrer rethorischen Wortfülle wiederfindet. Man vergleiche nur einmal den Passus über die Schöpfung des Menschen, nichts findet sich hier von der σοφία Gottes, von dem Leibe aus den vier Elementen, der ψυχὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, der πένταθλος αἰσθησις, dem ἄνθρωπος κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμου.

Noch etwas mehr der Erwägung wert sind Drews Ausführungen über Novatians de trinitate c. 1 (S. 108—122). Wieder haben wir hier einen Schöpfungshymnus, der mit Himmel und Erde beginnt und mit der Schaffung des Menschen schließt. Der Lob-

preis ist bedeutend ausführlicher. Allerdings vermag ich nicht (vgl. Drews 115) über ganz allgemeine Ähnlichkeiten hinaus, die sich natürlich einstellen müssen, einen Parallelismus in der Gesamtanlage zu entdecken. Der Hymnus bei Novatian beginnt z. B. mit Himmel, Erde und Meer; das ist eine starke Abweichung, die eher an den Anfang des Hymnus bei Firmicus Maternus (Skutsch 295) erinnert. Überhaupt kann man kaum mehr sagen, daß sich der Hymnus bei Novatian, wie doch die Gebete der Konstitutionen, mit seinem Grundschema an Gen. 1 anschließt. Auch die Schilderung der Schöpfung der himmlischen Welten mit ihren Bewohnern (die Erwähnung der Engel vor Beginn unseres Gebetsabschnittes Konst. VIII 12, 8 darf aus noch zu erwähnenden Gründen nicht als Parallele herangezogen werden) und der Unterwelt (nach der Erschaffung des Menschen) fällt aus dem Rahmen der Anlage von Konst. VII 34 und VIII 12 völlig heraus. Einzelne Berührungen sind nicht zu leugnen: *lunae candens globus ad solatium noctis* (I 7) erinnert in der Tat an *πρὸς σκότους παραμυθίαν* (s. o.; aber auch Firmicus Maternus bei Skutsch 297). Bei der Schöpfung des Menschen wird dessen Wesen etwas eingehender beschrieben: *cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia*. Aber das ist freilich ganz und gar Gen. 27; und nichts ist vorhanden von dem Hellenismus der Konstitutionen. Besonders frappant und interessant sind die Anklänge in der Schilderung des Meeres I 18. 19 an Konst. VII 34. Neben gemeinsamen Reminiscenzen an Ps. 103²⁵ liegen die Parallelen vor:

<p><i>fines litoribus inclusit: quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans¹⁾ unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet.</i></p>	<p>ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, <u>παλινδρόμει</u> δὲ ἀπὸ φάμμου τῇ σῇ <u>προσταγῇ</u> <u>κωλυομένη</u>. εἶπας γάρ ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα (Hiob 38₁₀).</p>
--	---

Hier mögen immerhin verborgene Beziehungen vorliegen. Möglich ist es, daß dem Novatian ein Hymnus über die Schöpfung aus irgend einem nicht näher zu bestimmenden, doch vielleicht mit dem der Gebete der Konstitutionen verwandten Milieu vorlag. Mehr wird man kaum sagen können. Und wir wenden uns lieber vom Unsicheren zum Sichern, zur gemeinsamen Quelle von Konstit. VII und VIII ²⁾.

1) Vgl. Hiob 38, ἔφραζα δὲ θάλασσαν πύλαις, ὅτε ἐμαίμασσαν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῇ ἐκπορευομένη.

2) Die weiteren Ausführungen von Drews über Novatian c. 8 a. a. O. (die Forderungen des Menschengeschlechts durch Gott) muß ich vorläufig zurückstellen bis zu einer genaueren Untersuchung der Gesamtkomposition von Konst. VIII 12.

Wir hatten konstatiert, daß den beiden Gebeten eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Quelle zu Grunde lag. Nur eine erfreuliche Bestätigung ist nunmehr auch die Leichtigkeit, mit der alles spezifisch Christliche durch einfachen Vergleich aus den beiden Redaktionen ausscheidet, so in VII 34 das *διὰ Χριστοῦ* gleich am Anfang und zum Schluß die Wendung *ὁ ζωοποιὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*, das *διὰ Χριστοῦ* in VIII 12, 14 u. 18.

Ja es läßt sich sogar für unser bisher erreichtes Resultat ein indirektes Zeugnis gewinnen. Gebete, die derart angelegt waren wie das unsere, scheint bereits der jüdische Philosoph Philo zu kennen. Wir verdanken das Zeugnis Wendland, der bereits auch die Möglichkeit einer jüdisch-hellenistischen Herkunft der Gebete in Konst. VII 34, VIII 12 ins Auge faßte, indem er (wie schon erwähnt) auf *de spec. leg. I 210* hinwies¹⁾: „Wenn du, o Seele, Gott für die Welterschöpfung danken willst, so statte Deinen Dank sowohl für das Ganze als für seine Hauptteile ab, die Glieder des vollkommensten Lebewesens, ich meine z. B. Himmel, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne, dann die Erde und die Tiere und Pflanzen auf ihr, ferner Meere und Flüsse — Quellflüsse und Bergflüsse — und was sie füllt, endlich die Luft und Veränderungen in ihr. Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankst, so teile deinen Dank vernunftgemäß“ (das weiteres. o. S. 448). Man kann kaum verkennen, daß hier ungefähr das Schema unseres Gebetes vorliegt, nur daß bei Philo alles noch etwas hellenistischer und freier von der LXX sich darstellt.

Und noch auf eine zweite Stelle hat uns Wendland hingewiesen, auf die Ausführungen über das Gebet des Hohenpriesters *spec. leg. I 97*: Der jüdische Hohepriester . . . spricht seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, denn die ganze Welt betrachtet er als sein Vaterland (*ἐαυτοῦ πατρίδα εἶναι νομίζων*).“

Es ist im höchsten Grade beachtenswert, daß sich die Erwähnung der vier Elemente (wenigstens in VIII 12) wiederfindet, und andererseits der in beiden Redaktionen stehende terminus: *κοσμοπολίτης* bei Philo seine Parallele hat. Freilich wird man die Behauptung Philos, daß der Hohepriester in Jerusalem so gebetet habe, mit einigem Mißtrauen gegenüber stehen. Um so mehr aber ist anzunehmen, daß Philo seine Behauptung sich nicht einfach

1) Zwei angeblich christl. liturgische Gebete von Reitzenstein u. Wendland. Gött. gel. Nachr. 1910. S. 332.

aus den Fingern gesogen hat, sondern daß ihm dabei ein in der Synagoge der Diaspora übliches Gebet vorschwebt.

Eines aber bleibt noch zur Besprechung übrig, das ist der merkwürdige, zum Glück in beiden Redaktionen uns fast wörtlich erhaltene Schluß des Gebetes. Er lautete, wenn wir deren gemeinsames Gut herausheben, etwa folgendermaßen:

παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον¹⁾
οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας²⁾
ἀλλὰ χρόνῳ³⁾ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν⁴⁾ κοιμίσας
ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
ὄρον θανάτου λύσας
ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω⁵⁾.

Auch hier haben wir aller Wahrscheinlichkeit ein jüdisches Gebet vor uns; jedenfalls deutet nichts mit Notwendigkeit auf christlichen Einfluß hin. Die Betonung des Auferstehungsgedankens hat in einem späten jüdischen Gebet der Diaspora nichts Auffälliges, im Gegenteil, wir erwarten dies Charakteristikum spätjüdischen Glaubens a priori (vgl. Schmone-Esre, Anfang: „Gott der du Tote erweckst“). Nur die eine Frage bedarf der Erörterung: woher mag die Wendung stammen, daß Gott Adam nach dem Fall und der Bestrafung mit einem Eide die Auferstehung verheißen habe? Neutestamentlich ist der Gedanke jedenfalls nicht. Wir werden von vornherein auf eine apokryphe Adamsage als Quelle der Notiz schließen dürfen. Und die Vermutung bestätigt sich. In dem griechisch und lateinisch erhaltenen Leben Adams (βίος Ἀδάμ = ἀποκάλυψις Μωσέως, und vita Adae) ist mehrfach davon die Rede, daß Gott Adam für das Ende der Dinge die Auferstehung und Unsterblichkeit verheißt (βίος Ἀδάμ § 28 § 37 = Vita 47, βίος 39. 41. 43 = Vita 51). Besonders erwünscht ist es, daß die Hinweise auf die Verheißung Gottes in beiden Redaktionen des Adamslebens erscheinen, also der Grundschrift angehören, die wir mit Sicherheit als jüdisch in Anspruch nehmen dürfen. Daß an diesen Stellen von einem Eidschwur Gottes nicht die Rede ist, dürfte irrelevant sein. Die wiederholten feierlichen Versicherungen konnten sehr wohl als ὄρκος aufgefaßt werden⁶⁾.

1) VIII ἀμελήσαντα τῆς ἐντολῆς.

2) VIII εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες.

3) VIII χρόνῳ δέ.

4) > VII.

5) VII ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ I. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

6) Daß der Ausdruck ὄρον θανάτου λύνει besonders in der Schule des Apolli-

Und so wird sich endlich auch die seltsame Wendung erklären „Nachdem er ihn auf kurze Zeit zur Ruhe gebracht (κοιμίας), hat er ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt (παλιγγενεσία = Auferstehung) berufen.“ In der Vita Adams erfolgt die Verheißung Gottes, daß Adam auferstehen soll, gerade bei seiner Bestattung.

Zum Schluß drängt sich eine neue Frage auf. F. Probst hat (a. a. O. s. o. S. 449) unter Berufung auf Justin Apol. I 13 (und 65) behauptet, daß unserm eucharistischen Gebet im achten Buch der Konstitutionen eine alte Quelle, ein von jeher bei der Kommunion übliches Gebet, zu Grunde gelegen habe. Die Stelle bei Justin lautet: (die Christen hielten es für die allein Gott würdige Ehre) τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς θεομενοῖς προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὥρων καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες. Hier könnte in der Tat eine Anspielung auf ein Gebet von einem ähnlichen Gang wie des von uns rekonstruierten vorliegen. Besonderen Wert lege ich darauf, daß auch hier der Schöpfungsgedanke am Anfang mit dem der ἀφθαρσία am Schluß verbunden erscheint. Freilich sind auch wieder Differenzen vorhanden; die ποιότητες τῶν γενῶν (gelegentlich auch die μεταβολαὶ ὥρων) sind ja auch in unserem Gebet betont. Aber das alles ist doch nicht vorherrschend unter den Gesichtspunkt τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων gestellt, wie das bei Justin, der offenbar von Gebeten der Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten (nicht bei der eucharistischen Feier) redet, nur zu natürlich ist.

Jedenfalls, sollten die Angaben Justins mit unserem Gebetstext irgendwie in Beziehung stehen, so handelt es sich dabei nicht um das eucharistische Gebet in Konst. VIII 12, sondern ersichtlich um die (jüdische) Grundlage von VIII 12 und VII 35, handelt es sich überhaupt nicht um eine Abendmahlsliturgie, sondern ein Gebet viel allgemeinerer Art, das zufällig in die Clementinsche Abendmahlsliturgie verschlagen ist (s. u.). — Daß bereits Justin ein unserm Gebet ähnliches, das dann auch in Rom die Kirche von der Synagoge übernommen hätte, kannte, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Nur freilich wird man auf Grund der Parallele bei Justin unser Gebet kaum als Tischgebet ansprechen können. Denn in seinem Inhalt deutet nichts auf den Charakter

narius gebräuchlich gewesen sei (Funk in seiner Ausgabe zu VII 34, 8), beweist natürlich für seine Herkunft nichts.

eines solchen hin. So bleibt leider dessen Charakter im Dunkeln; wir wissen nicht, was für eine Stellung, Sinn und Zweck es im jüdischen Gottesdienst und liturgischem Gebrauch gehabt hat. Am besten wird man es ein allgemeines synagogales Dankgebet nennen können.

IV.

Es bleibt endlich noch ein Gebet zur Besprechung übrig, das erste in der Sammlung, VII 33. Ich setze seinen charakteristischen Anfang hierher:

Αἰώνιε σῶτερ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν, ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων καὶ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν τῶν πρὸ ἡμῶν, ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων, ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.

Nach allem was bisher schon bewiesen ist, werden wir an dem synagogalen Charakter dieses Gebets kaum zweifeln. Mit seiner Erwähnung der Patriarchen erinnert es unmittelbar an das Achtzehnbittengebet. Wenn es im folgenden heißt: καὶ κατὰ πᾶν κλίμα τῆς οἰκουμένης τὸ διὰ προσευχῆς καὶ λόγων ἀναπέμπεται σοι θυμίαμα, so ist das spezifisch charakteristisch für das hellenisierte Diasporajudentum, das hier redet. Über die Zusammenstellung der ἔμψυτος γνώσις¹⁾ (s. o. S. 441) und des νόμος (33₃) wird sogleich gehandelt werden. Wenn bald nachher von der συνείδησις πίστεως ἀνόπουλος die Rede ist, so könnte in dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung πίστις christlicher Einschub sein, es kann aber ebenso gut πίστις hier die (stoische) Bedeutung von Überzeugung haben. Auch in diesem Gebet klingt die eschatologische Note stark an, es ist wie am Schluß von VII 34 von der ὑπόσχεσις τῆς παλινγενεσίας die Rede. Dann schließt das Stück mit einer Verherrlichung der drei Erzväter: ὑπέρμαχε γένους Ἀβραάμ, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Der einzige christliche Zusatz findet sich bei der Erwähnung der Sendung Jakobs nach Mesopotamien: καὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ ἐπὶ Μεσοποταμίαν στελλομένου [δείξας τὸν Χριστὸν δι' αὐτοῦ]²⁾ ἐλάλησας εἰπών (Gen. 28₁₅ u. 48₄).

Nachdem ich die vorstehenden Untersuchungen bereits vollendet hatte, erhielten sie noch eine sehr erfreuliche weitere Bestätigung durch meinen Kollegen Rahlfs, dem ich von meinem Funde Mitteilung gemacht hatte.

1) ἔμψυτος νόμος nur noch VIII 12, 18 (s. o. S. 454₂) u. VIII 9, 8 (s. u.)

2) Ein ganz ähnlicher Zusatz wird weiter unten für das Gebet VIII 12, 28 (καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ sc. Abraam — τὸν Χριστόν) nachgewiesen werden.

Rahlf's Aufmerksamkeit fesselte der Satz in unserm Gebet § 4: ἐξ ὑπαρχῆς γάρ τοῦ προπάτορος ἡμῶν Ἀβραὰμ μεταποιουμένου τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁραματισμῷ ὠδήγησας. Er hatte seinerseits bereits die Überzeugung gewonnen, daß das seltsame Wort ὁραματισμός gar nicht griechisch sei, sondern wahrscheinlich eine Neubildung des jüdischen Bibelübersetzers Aquila. Aquila hat die Gewohnheit, ein hebräisches Wort mit einem ganz bestimmten griechischen Äquivalent zu übersetzen. So muß er, um dies System durchzuführen, oft zu seltsamen griechischen Bildungen greifen und so übersetzt er nur מִשְׁרָא „das Wort der gewöhnlichen Sprache“ mit ὁρᾶν, dagegen מִשְׁרָא „das Wort der gehobenen Sprache“ mit ὁραματιζεσθαι und verwendet demgemäß ὁραματισμός für die abgeleiteten Substantiva von מִשְׁרָא z. B. מִשְׁרָא¹⁾. Gegenüber der These Rahlf's, daß ὁραματισμός eine Eigenbildung Aquilas sei, bildete nun bislang unsere Stelle eine ihm schon bekannte scheinbare Gegeninstanz. Nun, mit der Erkenntnis, daß wir in unseren Gebeten jüdisches Gut haben, löst sich jegliche Schwierigkeit. Wir werden jetzt sagen dürfen, ὁραματισμός an dieser Stelle stammt aus Aquila, der Verfasser unseres Gebetes benutzte die Version Aquilas! Rahlf's wies mir weiter nach, daß ὁραματισμός an dieser Stelle Übersetzung von מִשְׁרָא Gen. 15¹ ist. Wenn der Verfasser fortfährt: διδάξας ὃ τι ποτὲ ἔστιν ὁ αἰὼν οὗτος, so bezieht sich das auf Gen. 15⁵. Wenn es weiter in unserem Text heißt: καὶ τῆς μὲν γνώσεως αὐτοῦ προώδυσεν ἡ πίστις, τῆς δὲ γνώσεως²⁾ ἀκόλουθος ἦν ἡ συνθήκη so finden wir in der Tat die πίστις an der berühmten Stelle 15⁶ erwähnt, darauf folgt 15⁸ die Frage Abraams: κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; und 15¹³ γινώσκων γνώση, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου. Und 15¹⁸ heißt es in dem uns geläufigen Text der LXX: ἐκεῖ διέθετο ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ διαθήκην. Unser Gebet spielt mit dem Satz ἀκόλουθος ἦν ἡ συνθήκη darauf an. Aber συνθήκη ist die charakteristische Übersetzung des Aquila! Wenn das Gebet dann freilich mit dem aus Gen. 15⁵ und 13¹⁶ gemischten Zitat — und zwar im Septuagintatext fortfährt: ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, — so scheint jene Beziehung unserer Stelle nicht mehr verstanden zu sein, und es ist wahrscheinlich, daß das LXX-Zitat erst vom Bearbeiter des Gebetes stammt.

1) Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung des Tatbestandes bei Rahlf's, Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1915. Beiheft S. 30f.

2) Man wird wahrscheinlich γνώσεως (statt πίστεως) mit a zu lesen haben. In a ist freilich der Text ganz verwirrt. Man könnte auch annehmen, daß πίστις im Text stand. Dann aber würde πίστις offenbar christliche Korrektur sein.

Rahlfs hat auch die anderen alttestamentlichen Zitate unserer Gebete untersucht. Das Resultat enttäuscht etwas. Die wirklichen Zitate bieten alle LXX-Text. Andererseits gelang es ihm noch zwei Spuren der Aquilaübersetzung zu finden. In dem Zitat aus LXX Ps. 67¹⁸ im Gebet 35⁴ begegnet uns das Wort Σινά, so aber transkribiert Aquila gegen LXX (Σινᾶ); und 37³ findet sich die merkwürdige Transkription Φασσᾶ¹⁾ (= פסע), während LXX φασεχ (Symmachus φασεχ) bietet. Die Transkription Aquilas ist φησα!

Man wird also anzunehmen haben, daß entweder die wort-echten alttestamentlichen Zitate unserer Gebete später nach LXX korrigiert wurden, oder daß die meisten dieser Zitate erst von dem (christlichen) Redaktor in den Text eingebracht sind. Für letzteren Ausweg sprach bereits die oben gemachte Beobachtung, es werden sich noch andere im Verlauf der Untersuchung hinzufinden!

Vorläufig machen wir hier halt und sehen, was wir gewonnen haben. In unserem Gebete ist die Übersetzung Aquilas benutzt! Damit haben wir von neuem eine Bestätigung unserer Hauptthese gewonnen. Zugleich erhalten wir einen terminus a quo ihrer Entstehung, nämlich etwa die zweite Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts²⁾. Danach war ein derartiges griechisch redendes, hellenisiertes Judentum, wie es in den Gebeten sich zeigt, noch vorhanden!

Aber wir haben noch mehr gewonnen. Gerade die Stelle 33⁴ f., von der wir ausgingen und die unlösbar mit der Bibelübersetzung Aquilas verbunden ist, zeigt jene bemerkenswerte Ausführung über πίστις und γνῶσις. Dieses Judentum kannte den Begriff der γνῶσις und hat über das Verhältnis von πίστις und γνῶσις bereits reflektiert, — eine sehr erstaunliche Beobachtung.

Und wir sehen weiter, daß γνῶσις überhaupt ein Grundbegriff unserer Gebete ist. Wir lesen 35⁹ κύριος θεὸς γνῶσεων (LXX I. Kō. 2³ θεὸς γνῶσεως κύριος) ἡ ἀναρχὸς γνῶσις VIII 12⁷; VII 36⁴ εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως. Vor allem kommt VII 33³ in Betracht: ὑποδείξας δὲ ἐκάστῳ τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἐμφύτου γνῶσεως καὶ φυσικῆς κρίσεως(!) καὶ ἐκ τῆς τοῦ νόμου ὑποφωνήσεως — und dementsprechend VIII 12, 18: καὶ τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον³⁾. Endlich finden wir γνῶσις noch 39² τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, und es soll sofort nachgewiesen werden, daß auch c. 39 wahrscheinlich noch in unseren Zusammenhang hineingeht.

1) Handschr. φᾶσσα, σαφα.

2) Vgl. auch Rahlfs a. a. O. S. 32.

3) νόμος ἔμφυτος findet sich nur noch in dem Bischofsgebet VIII 9, 8, und mit dem hat es ebenfalls eine besondere Bewandtnis.

Machen wir die Gegenprobe, so zeigt sich, daß demgegenüber γνώσις in den Konstitutionen gar nicht sehr häufig ist. Sehen wir zunächst einmal von den Stellen in den Gebeten des achten Buches ab (5, 1; 11, 2; 12, 7; 37, 6), die alle noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, so bleiben nur folgende Stellen übrig: II 26, 4 (der Bischof γνώσεως φύλαξ); V 1, 4: εἰ γὰρ ὁ „τὰ ὑπάρχοντα πτωχοῖς δοῦς“ τέλειος μετὰ τὴν περὶ τῶν θείων γνώσιν¹⁾, πολλῶν μᾶλλον ὁ ὑπὲρ μαρτύρων; und in den sicher übernommenen Taufgebeten VII 44, 2 (τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὐοσμον παρασχόμενος), 45, 3 (γνώσιν ἀπλανῆ). Sonst findet sich γνώσις nur an Stellen, wo alt- oder neutestamentliche Zitate benutzt sind oder anklingen²⁾.

Damit ist von der anderen Seite erwiesen, daß die Betonung der Gnosis und die Ausführungen über diese schwerlich erst von dem Redaktor der Konstitutionen in unsere Gebete hineingebracht sein können. Stützig machen könnte vielleicht nur die Beobachtung, daß der an die ἔμφυτος γνώσις anklingende Begriff φυσικὸς νόμος ein Lieblingsbegriff desselben ist. Er verwendet ihn in der zweiten Hälfte des VI. Buches (s. Wortregister bei Funk) fortwährend und bringt ihn gewaltsam in das Gedankengefüge seiner Quelle, der Didaskalia, mit ihrer interessanten Unterscheidung von Dekalog und δευτέρωσις hinein. — Allein es muß beachtet werden, daß die Terminologie des Redaktors der Konstitutionen und die der Gebete, — bei vielleicht vorhandener Übereinstimmung in der Sache — total abweichen. Einerseits ist der Terminus ἔμφυτος γνώσις (ἔμφυτος νόμος) bei dem Redaktor eben nicht nachweisbar, andererseits kennen die Gebete den Terminus φυσικὸς νόμος nicht, dagegen wohl φυσικὴ κρίσις (VII 33, 3). Es ist wohl Verwandtschaft vorhanden, aber keine Identität, und es ist sogar möglich, daß der Redaktor der Konstitutionen sich durch die Gebetsquelle zu seinen Ausführungen über den Begriff des φυσικὸς νόμος hat anregen lassen.

Wir kehren noch einmal zurück. Was ist das für ein merkwürdiges Judentum, das sich uns hier zeigt! Es kennt den Begriff γνώσις, es spekuliert über das Verhältnis von πίστις und γνώσις, es prägt die Termini ἔμφυτος γνώσις, φυσικὴ κρίσις, νόμος ἔμφυτος und stellt dieser natürlichen Erkenntnis und Sittlichkeit die ὁποφώνησις τοῦ νόμου, d. h. etwa den νομὸς γραπτὸς gegenüber. Einer seiner Lieblingstermini ist ferner λογικὸς (34, 6 38, 5 (VIII 37, 5) λο-

1) Die Wendung ist nicht ganz klar. Der Sinn ist wohl der, daß der Barmherzige gleich hinter dem Gnostiker kommt. Für das Concretum tritt das Abstractum ein.

2) II 57; 28, 7; V 7, 22; VI 15, 3; VIII 1, 12; II 25, 7 (Lk. 11³²); V 16, 5 (Mt. 21⁴²). — VII 26, 2 stammt aus der Didache.

γικόν ζῶον; 35, 10 (vgl. VIII 37, 6 15, 7) πάση λογική καὶ ἁγία φύσις; VIII 9, 8 (s. u.) VIII 12, 17 τὴν λογικὴν διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας διακρίσιν καὶ ἀδίκου παρατήρησιν. Sein Schöpfungshymnus ist ganz und gar von der Sprache der Stoa und von hellenistischer Frömmigkeit durchtränkt. Es fand in Gen. 1²⁶ die Hypostase der Sophia angedeutet und spekuliert über diese Figur¹⁾. Ihm ist der Mensch κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμον!

Namentlich aber fesseln die Aussagen dieses Judentums über γνῶσις und πίστις unsere Aufmerksamkeit. Es soll hier nicht eine Geschichte des Wortes γνῶσις (γινώσκειν τὸν θεόν) im jüdischen Hellenismus und in der alten christlichen Kirche gegeben werden. Eine solche Arbeit muß einmal in Anlehnung an Nordens anregende und einschneidende Untersuchung im „Agnostos Theos“ geliefert werden. Nur auf einiges möge, um die Bedeutung des hier entdeckten hellenistischen Judentums ins Licht zu stellen, hingewiesen werden. — Es ist bemerkenswert, daß Philo den Terminus γνῶσις eigentlich noch nicht kennt; er redet unendlich oft von ἐπιστήμη, σοφία etc., auch da wo es sich ihm um eigentliche religiöse (offenbarte, auch visionäre) Erkenntnis handelt. Den Terminus γνῶσις habe ich nur für wenige Stellen notiert²⁾.

Es ist auch charakteristisch, daß im neuen Testament fast allein Paulus den Begriff γνῶσις terminologisch gebraucht (Eph. 3¹⁹ und I Tim. 6²⁰ ἡ ψευδώνυμος γνῶσις eingeschlossen). Lukas spricht freilich auch einmal in charakteristischer Abwandlung eines älteren Herrenwortes von κλεῖς τῆς γνώσεως³⁾. Auch die johanneischen Schriften, bei denen das γινώσκειν τὸν θεόν eine solche Rolle spielt, kennen γνῶσις nicht.

Charakteristisch ist dagegen II Pt. 1⁵ f. die Reihenfolge πίστις . . . ἀρετή . . . γνῶσις . . . ἐγκράτεια (vgl. auch 3¹⁸ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κ. ἡ.)

Hier schließt sich der Barnabasbrief an: 1⁵ ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν; dann Barnabas 2²: πίστις . . . φόβος ὑπομονή . . . μακροθυμία . . . ἐγκράτεια . . . σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, eine Stelle, die offenbar dem Clemens Alexandrinus sein Schema

1) Daß auch Justin Dial. 62 (vgl. Iren. IV 20, 1) die Spekulation kennt, kann nicht wundernehmen.

2) q. deus. s. immut. 143 γνῶσις καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. de somn. I 60: ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ. migrat 42 wird von Gott gesagt, daß er εἶδῃσιν, γνῶσιν καὶ κατέλυσεν seiner Werke gehabt habe. — Aber Philo sagt lieber (§ 40) ὁ μόνος ἐπιστήμων θεός.

3) Die Wendungen Lk. 1⁷⁷ (γνῶσις σωτηρίας) und erst recht I Pt. 3⁷ κατὰ γνῶσιν (= vernünftig) sind mehr zufälliger Art und kommen kaum in Betracht.

der christlichen Tugenden im zweiten Buch seiner Stromata inspiriert hat¹⁾.

Außerhalb des Barnabasbriefes ist der Begriff γνῶσις auch bei den apostolischen Vätern noch ein seltener²⁾, nur im I. Klemensbrief etwas häufiger. Doch ist man sich des Inhaltes des terminus γνῶσις, — nicht nur religiöse, sondern wunderbare, auf wunderbarem Wege erworbene Erkenntnis — wie es scheint, voll bewußt.

In unseren Gebeten spricht ein hellenistisches Judentum, dem dieser Begriff (allerdings wohl ein wenig intellektualistisch gewandt) vollkommen geläufig ist, das das 15. Kapitel der Genesis, aus dem Paulus die Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nahm, dazu benutzt, um das Verhältnis von πίστις und γνῶσις darzulegen.

Wir haben hier dasjenige Judentum in authentischen Zeugnissen, an das Paulus Rö. 2²⁰ sich wendet: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, und dasjenige Milieu, aus dem seine Ausführungen über den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις verständlich werden³⁾.

V.

Und so wäre denn nachgewiesen, daß die ganze Gebetssammlung in den Konstitutionen VII 33—38 der Synagoge entlehnt ist. Sie stellt wahrscheinlich bereits eine jüdische Gebetssammlung dar, die der Bearbeiter in sehr naiver und dankenswert geringer Umarbeitung in christliche Gebete verwandelt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen und den jüdischen Einschlag in den Konstitutionen um ein Kapitel weiter verfolgen. Der Kompilator des siebenten Buches wendet sich im folgenden dem Unterricht der Katecheten zu. Wie die getauften Christen leben müßten (c. 1—32), und wie sie Gott danken müßten (33—38), sei nunmehr gesagt: δίκαιον δὲ μὴδὲ τοὺς ἀμυήτους καταλιπεῖν ἀβοηθήτους. Nun gibt er Anweisungen für den Katechumenenunterricht: ὁ μέλλων τοῖνον κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδεύεσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν

1) γνῶσις besteht schon bei Barnabas z. T. in der kunstgemäßen allegorischen Ausdeutung der Schrift (5₄) 6₉ 9₈ 13₇. γνῶσις = ethische Lehre Didache 18₁ 19₁.

2) I Clem. 1₂ πίστις . . . εὐσέβεια . . . φιλοξενία . . . γνῶσις. (48₅ Anlehnung an I Ko.) 40₁ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως (vgl. 41₄). 36₂ in dem mystischen (eucharistischen?) Hymnus: διὰ τοῦτου ἡθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι. — Ignatins n nr Ephes. 17₂ λαβόντες θεοῦ γνῶσιν. ὃ ἐστὶν Ἰ. Χρ. Hermas n nr Vis. II 2₁ ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις, von der Offenbarung des Inhalts der geheimnisvollen Schrift! II Clemens n nr 3₁. Dann in den Abendmahlsgebeten der Didache 9₃ 10₂ vgl. 11₂. Das sind, soweit ich sehe, alle in Betracht kommenden Stellen.

3) Vgl. noch die συνειδήσις πίστεως ἀνύπουλος (s. o.) mit Rö. 2₁₆.

περὶ οὐοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν¹⁾. An diesen Sätzen ist zunächst nichts zu beanstanden, wohl aber an der Fortsetzung. Man sollte doch meinen, daß hier die Unterweisung in der Trinität als Ende und Krönung des Katechetunterrichts genannt wäre. Nun aber fährt die Anweisung fort: *μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια* (eine Wendung, die geradezu einen Kommentar bietet zu νόμων δοτήρ 35, 10, μελέτη νόμων 36, 1, 5. vgl. 33, 5²⁾) *παιδεύεσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης* (s. o. S. 468) *ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινώσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἷα τις ὑπάρχει, παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν* (folgt eine Aufzählung von Frommen, ähnlich wie die in Gebet 37 und 38 von Seth bis zu Pinehas), *ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* (das braucht nicht aus I Tim. 2, 4 zu stammen) *ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιροὺς* (in einem ursprünglich christlichen Zusammenhang würden wir hier die spezielle Erwähnung der Erlösung durch Christus stark vermissen) *ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσεβειαν, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰωνίου. ταῦτα καὶ τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσών.*

Sollte der Schluß nach allem Vorhergegangenen ganz fehlgreifen, daß wir hier eine jüdische Anweisung für den Prose-lytenunterricht vor uns haben, dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität (hinter der Erwähnung der *περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσις*) nebst dem Hinweis auf das *βάπτισμα* vorgeschoben hat? Der ursprüngliche Anfang ließe sich noch aus dem oben beigebrachten Satz konstruieren: *ὁ μέλλων τοῖνον κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδεύεσθω τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, . . . μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν.*

Wie gesagt, es mag das nur als Vermutung hingestellt werden.

1) Es ist charakteristisch, wie hier *γνῶσις* (*ἐπίγνωσις*) und *πληροφορία* als Synonyma erscheinen. *πληροφορία* ist — hauptsächlich in der Mönchsmystik — vielfach die ganz sinnlich gedachte Erfülltheit mit der höheren Erkenntnis.

2) Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß auch der Verfasser der Konstitutionen des öftern *νόμοι* im Plural gebraucht (vgl. seine Theorie vom *νόμος φυσικός* in der zweiten Hälfte von Buch VI). Aber es wurde bereits oben nachgewiesen, daß an den Stellen II 36, 2, 61, 4; VI 23, 3; 27, 7 ersichtlich eine Entlehnung aus dem Gebet VI 36, 1 stattgefunden habe. Sonst steht der Plural, soweit ich sehe: II 49, 5 *ἐν τοῖς νόμοις* Zitationsformel, ähnlich VI 28, 4 f. und II 61, 2 VIII 22, 4. Über VIII 12, 30 s. u. Man kann also nicht verkennen, daß der Gebrauch des merkwürdigen Plurals *νόμοι* seinen Hauptsitz in unseren Gebeten hat.

Aber es wäre nicht ganz unwichtig, wenn wir mit dieser Vermutung recht hätten. Sie würde zugleich ein Licht auf den Charakter der rekonstruierten jüdischen Gebetssammlung werfen. Auch diese können wir uns als für den Proselytenunterricht resp. den Unterricht überhaupt bestimmt denken. Der Unterricht in den Gebeten galt als ein Hauptstück des Judentums. Johannes der Täufer lehrt seine Jünger beten, Jesus wird gleichfalls von seinen Jüngern darum gebeten (Luk. 11⁵ f.). Jochanan bei Zakkai lehrte seine Schüler zunächst das Sch'ma, Sch'mone Esre und das Tischgebet. Der erste Traktat der Mischna ist der Traktat Berachot¹⁾, III Makk. 2²¹ spricht von der ἐνθεσμος λειτουργία. Noch heutzutage besteht das Hauptstück des jüdischen Religionsunterrichts in dem Auswendiglernen des Gebetsbuches.

Das siebente Buch der Konstitutionen hat uns eine wertvolle Reliquie bewahrt. Eine alte Gebetssammlung der jüdischen Synagoge, die man vielleicht zu Unterrichtszwecken zusammengestellt, verbunden mit einer Anweisung für den Proselytenunterricht.

Dann verschwinden im VII. Buch der Konstitutionen die spezifisch jüdischen Einflüsse, was von VII 39,4 folgt, sind christliche Anweisungen für die Taufe. Doch erscheint innerhalb der Taufvorschriften noch wieder eine merkwürdige Stelle. Der Vorschrift über das Gebet bei dem Chrisma nach der Taufe wird 44, 3 hinzugefügt: ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπικλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥόπον τοῦ σώματος. οὐ τὸν ῥόπον τῆς ψυχῆς. Der Verfasser schreibt in einem Milieu, in welchem die Proselytentaufe des Judentums noch eine Rolle spielte, der Vergleich mit ihr sich unmittelbar aufdrängte und das Bedürfnis vorhanden war, Christentaufe und Proselytentaufe im Prinzip voneinander zu unterscheiden.

VI.

Wir können uns jetzt noch einen Schritt weiter vorwärts wagen. Es wurde bereits nachgewiesen, daß das Gebet VIII 34 und ein Stück des großen eucharistischen Präfationsgebetes VII 12, 9—20 nur Abkömmlinge eines und desselben (jüdischen) Gebetes seien. Des öftern sind wir bereits auf auffallende Berührungen der jüdischen Gebetssammlung mit diesem und mit andern der clementinischen Liturgie gestoßen. Jetzt soll der Beweis geführt werden, daß nicht nur das Präfationsgebet, sondern die gesamte Gebetsliturgie des achten Buches von jüdischem Einfluß d. h. von unserer

1) Vgl. Bousset, Rel. d. Judentums² 205.

Gebetssammlung beherrscht ist. Ich setze mit einer genauen Analyse der Präfation dieser Liturgie VIII 12, 6—27 ein.

Dieses Gebet beginnt nach dem ἄξιον καὶ δίκαιον mit einem langen Gotteshymnus, der durch seine vielen negativen Prädikate charakterisiert wird (ich merke die Wendungen ἀναρχος γυνῶσις, ἀδιδακτος σοφία¹⁾ an)²⁾. Dann folgt ein christologischer Abschnitt. Und dann wendet sich mit § 8 der Hymnus der Erschaffung der Seraphim und Cherubim zu. Wer die Anlage eines ἄξιον καὶ δίκαιον kennt, kommt sofort auf die Vermutung, daß die Erwähnung dieser Engelklassen zu keinem anderen Zweck erfolgt, als um mit ihr zu dem seraphischen Hymnus des dreimal-Heilig überzuleiten, mit dem jedes rechte ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet schließen muß. Aber das Gebet enttäuscht diese Erwartung gründlich; es setzt sich durch lange Paragraphen hindurch (9—26) weiter fort, bis endlich erst mit § 27 der Seraphimgesang anhebt.

Ich behaupte nun, daß diese Anlage des Gebetes und seine in der gesamten Liturgie beispiellose Länge daher rührt, daß §§ 9—26 interpoliert und zwar im wesentlichen aus unseren jüdischen Gebeten interpoliert sind³⁾. Der Beweis ist ja zum Teil, nämlich

1) Die Wendungen mögen bereits einen partiellen Einfluß der jüdischen Gebetsliturgie (s. o. S. 467) darstellen.

2) Die aus II Makk. 7, 3 stammende Wendung ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὸν ist in der Tat in christlicher Gebetsliturgie, wie es scheint, uralt. Die erste Spur findet sich vielleicht bereits im Hirten des Hermas Mand. I. 1. Vgl. Th. Schermann, d. liturg. Papyrus v. Dér-Balyzeh, Texte u. Unters. 36, 1. 1910. S. 12—14.

3) Das ist der Fehler in einem großen Teil der Untersuchung Drews, daß er diesen Tatbestand nicht gesehen hat. Er hat in der Tat bei seinem Bestreben, den Typus der klementinischen Liturgie bis in die christliche Urzeit zu verfolgen, sein Bemühen vielfach auf einen Text verwandt, der in dem großen eucharistischen Gebet eine sekundäre Interpolation ist. — Daher geht es auch nicht an, so wie Drews das S. 111 bei dem Vergleich von Novatian mit Konst. VIII 12 tut, gerade den § 8 mit 9 ff. als eine Einheit zu behandeln, als begänne der Schöpfungshymnus mit der Erwähnung der Erschaffung der himmlischen Heerschaaren. § 8 hat eine völlig andere Struktur als § 9 ff. Er ist ganz christologisch orientiert: σὺ γὰρ θεὲ αἰῶνι δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσήκουσας προνοίας τὰ ὅλα ἀξιώεις· δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐχαρίσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι ἐδώρισω· ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβείμ etc. καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ποιήσας δι' αὐτοῦ.... Und damit vergleiche man nun den oben gegebenen Text des folgenden Teils des Gebetes! Der Abstand zwischen dem ursprünglichen eucharistischen Präfationshymnus und der (jüdischen) Einlage springt ins Auge. Drews bemüht sich S. 69 ff. die Bekanntschaft Justins mit dem Präfationsgebet der clementinischen Liturgie zu erweisen. Was er an erwägenswerten Parallelen beibringt S. 75—78 bezieht sich auf die spezifisch christliche Partie § 7—8. Über die vermeintliche Parallele zu § 21 s. u.

für § 9—20, schon erbracht. An dieses Stück schließt sich ein zweites Gebet, dessen Herkunft ebenfalls nachweisbar ist. Es beginnt § 21: καὶ οὐ τοῦτο μόνον ὁλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ (sc. Adam) εἰς πλῆθος ἀνάρηθμον χέας, τοὺς ἐμμεΐναντάς σοι ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας. Wir erinnern uns jetzt der Anweisung in dem von uns vermuteten Proselytengebet: παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἀγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην γενεάν. Und nun folgt an beiden Stellen etwa dieselbe charakteristische Reihe von alttestamentlichen Helden, nur daß VII 39 einfach die Namen aufzählt, VIII 12, 20 ff. aber zu dieser Aufzählung eine längere Ausführung bietet. Ich stelle zunächst die beiden Namenlisten sich gegenüber.

VIII 12

Abel, Kain, Seth, Enos, Henoch,
Noah, Lot, Abraham, Melchisedek,
Hiob, Isaak, Jakob, Joseph,
Moses, Josua.

VII 39

Seth, Enos, Henoch,
Noah, Abraham, Melchisedek,
Hiob,
Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Noch frappanter ist fast der Parallelismus mit einer zweiten Stelle der Liturgie im achten Buch, die ich an diesem Punkt hier gleich heranziehe. Im Bischofsgebet VIII 5, 3 f. lautet die Liste: Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob, Abraham, Moses, Aaron, Eleazar, Pinehas (!).

Und noch an einer vierten Stelle in den Konstitutionen, diesmal im zweiten Buche, die wiederum mit der hier mitgeteilten Skizze des Verlaufes des eucharistischen Gottesdienstes eng zusammenhängt, kehrt unsere Liste wieder II 55:

Abel, Sem, Seth, Enos, Henoch, Noah, Lot, Melchisedek, die (drei) Patriarchen, Hiob, Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Die Übereinstimmung der Listen¹⁾ fällt ins Auge und ihr Maß geht weiter über dasjenige Maß von Verwandtschaft hinüber, das Drews S. 24—31 in einer mühsamen und dankenswerten Zusammenstellung für diese Partie von VIII 12 mit I. Clem. 9—12, Hebräer 11, Justin Dialog 19. 138. 131. 111 herauszustellen sich bemüht hat. Wir gehen deshalb an diesen — doch immerhin ungesicherten²⁾ — Parallelen zunächst vorbei und folgen dem Faden unserer Untersuchung.

1) Zu vergleichen wären etwa noch VI 12, 13 (Darstellung des Apostelkonzils — in den Bericht der Didaskalia eingeschoben — Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob). — VII 37, 2 (Abel, Noah, Abraam, Is. Jak. Moses, Aaron, Josua, dann völlig abweichend); VII 38, 1 (Enos, Henoch, Moses, Josua dann ebenfalls ganz anders) gehören kaum hierher.

2) Auch Drews (Resultat S. 40) glaubt doch nur für Justin das sichere Er-

Aber auch in den Ausführungen, die VIII 12 zu den einzelnen Frommen gegeben werden, zeigen sich überraschende Parallelen zu unseren Gebeten. Zunächst ist § 22 ein Stück aus VII 35 aufgenommen. Ich stelle die Texte nebeneinander:

VIII 12, 22

σὺ γὰρ εἶ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀν-
θρώπων
καὶ τῆς ζωῆς χορηγός
καὶ τῆς ἐνδεΐας πληρωτής
καὶ τῶν νόμων δοτήρ
καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτοὺς
μισθαποδότης ¹⁾
καὶ τῶν παραβαινόντων αὐτοὺς ἔκδικος.

VII 35, 10

σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δι-
μουργίας τῆς διὰ μεσίτου κτίσεως
ὡς αἵτιος,
ὁ προνοίας χορηγός,
2. ὁ ἐνδεΐας πληρωτής,
1. ὁ νόμων δοτήρ
καὶ τῶν δικαίων
2. μισθαποδότης ¹⁾
1. ὁ τῶν ἀσεβῶν τιμωρός ²⁾.

Das Verhältnis dieser beiden identischen Texte ist nicht uninteressant. Der Text in VII 35, 10 erweist sich als überlegen. Die Erwähnung der σοφία, die den jüdischen Gebeten geläufig ist, ist in der christlichen Liturgie vermieden. ὁ προνοίας χορηγός klingt ursprünglicher, als das dem christlichen Arbeiter sich in die Feder drängende ζωῆς χορηγός. Andererseits könnte es sein, daß das τῆς διὰ μεσίτου, das auf die σοφία bezogen, immerhin einen guten Sinn gäbe, (beachte das unmittelbar vorhergehende ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον VII 35, 9) ein Zusatz sein könnte. Es wäre dann von dem christlichen Bearbeiter, der die σοφία auf Χριστός deutete, hinzugefügt. Damit stießen wir wieder auf einen VIII 12 und VII 35 gemeinsamen Grundtext, der nach verschiedenen Richtungen hin überarbeitet wäre.

Für die Ausführungen im folgenden kann ich zunächst keine bestimmten Parallelen aus dem bisher Bekannten nachweisen ³⁾.

ergebnis einer Verwandtschaft mit Konst. VIII 12 erreicht zu haben. Daruher soll weiter unten behandelt werden.

1) Man sieht, woher das seltene Wort μισθαποδότης des liturgischen Textes stammt. Es mag auch Hehr. 11, aus jüdischer Sprache stammen.

2) Sehr hübsch hebt sich durch diesen Vergleich der christliche Abschluß des Gehetes in VII 35 (mit den Worten ὁ τοῦ Χριστοῦ θεὸς καὶ πατήρ u. s. w.) heraus. Das ursprüngliche Gehet wird mit den Worten geschlossen haben σοὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φύσεως.

3) Drets in der oben erwähnten Zusammenstellung stellt einige interessante Beziehungen zwischen Justin und Konstitutionen fest. Daß die Zahl der Seelen in der Arche auf acht angegeben wird (VIII 12, 22 u. Justin Dial. 138) ist wegen I. Pt. 3₂₀ wenig beweisend. Charakteristischer sind die Berührungen VIII 12, 22 (Noah: τέλος μὲν τῶν παρωχηκότων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων) und Justin Dial. 19

Von dem Bearbeiter stammt sicher auch der einzige spezifisch christliche Passus in diesem Abschnitt καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ (sc. Abraam) τὸν Χριστόν σου (vgl. VII 33, 5). Für den letzten § (26) dieses Gefüges aber können wir wiederum eine interessante Parallele nachweisen, diesmal freilich nicht aus unserer jüdischen Gebetssammlung, sondern an zwei Stellen der Didaskalia (beide Male auch von den Konstitutionen übernommen). Ich stelle die rekonstruierten Texte der Didaskalia mit VIII 12, 26 zusammen.

Didaskalia VI 2

Funk 304₁.

(καὶ ἐκακολόγουν Μωυ-
σέα) τὸν πάντα ταῦτα
παρὰ θεοῦ σημεία καὶ
τέρατα τῷ λαῷ πεποι-
χότα, τὸν τὰ ἔνδοξα καὶ
θαυμαστά ἔργα εἰς εὐ-
εργεσίαν αὐτῶν τετελεκό-
τα, τὸν ἐπ' Αἰγυπτίους δε-
κάπληγον πεπληρωκότα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν θά-
λασσαν διηρηκότα,

ἵνα ὡς τεῖχος τὰ ὕδατα
ἐνθεν καὶ ἐνθεν στῶσι,
καὶ ὡς δι' ἐρήμου ξηρᾶς
τὸν λαὸν ἀγχοχότα

καὶ βυθίσαντα τοὺς ἐχ-
θροὺς αὐτῶν καὶ ἐπι-
βούλους καὶ πάντας τοὺς
μετ' αὐτῶν,

τὸν γλυκάναντα πηγὴν
αὐτοῖς (Konst. + διὰ
ξύλου)

Didaskalia VI 16]

Funk 350₆.

ἀπηρνήσαντο θεὸν τὸν
διὰ Μωυσέως ἐπισκεψά-
μενον αὐτοὺς ἐν τῇ θλί-
ψει αὐτῶν, τὸν τὰ ση-
μεῖα ἐπὶ χειρὸς καὶ
ῥάβδου ποιησάμενον.

τὸν τοὺς Αἰγυπτίους δε-
κάπληγῳ πατάξαντα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν διε-
λόντα θάλασσαν εἰς δι-
αιρέσεις ὕδατων,

τὸν διαγαγόντα αὐτοὺς
ἐν μέσῳ ὕδατος ὡς δι'
ἐρήμου ξηρᾶς,

τὸν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν
καὶ ἐπιβούλους βυθί-
σαντα,

τὸν εἰς Μερρὰν τὴν πι-
κρὰν πηγὴν γλυκάναντα,

Konst. VIII 12, 25 ff.

Ἑβραίους ἁμαρτάνοντας
ἐκόλασας, ἐπιστρέφοντας
ἐδέξω,

τοὺς Ἀιγυπτίους δεκα-
πλήγῳ ἐτιμωρήσω,
θάλασσαν διελὼν

Ἰσραηλίτας διεβίβασας,

Αἰγυπτίους ἐπιδιώξαντας
ὑποβρυχίους ἀπώλεσας,

ξύλῳ πικρὸν ὕδωρ ἐγλύ-
κανας,

Νωὲ ἀρχὴ γένους ἄλλου (vgl. Dial. 138 Χριστὸς — ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους). Ich will nicht leugnen, daß Justin bei seinen Ausführungen den Text eines jüdischen Dankgebets für die frommen Väter bei seinen Ausführungen vorgeschwehrt haben könnte. Aber man wird auch hier in der Annahme direkter literarischer Beziehungen sehr vorsichtig sein müssen. Ich verweise auf Philo, Vita Moses II 60, wo es von Noah heißt: νομισθεὶς γὰρ ἐπιτήδειος εἶναι μὴ μόνον ἀμοιρῆσαι τῆς κοινῆς συμφορᾶς, ἀλλὰ καὶ δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων αὐτὸς ἀρχὴ γενέσθαι.

καὶ ἐκ πέτρας στερεᾶς (Konst. + ἀκροτόμου) προαγαγόντα αὐτοῖς ὕ- δωρ, ἵνα πίωσιν παῖ πλησθῶσιν, τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαννο- δοτήσαντα αὐτοῖς καὶ ἅμα τῷ μάννα κρε- ωδοτήσαντα, τὸν στῦλον πυρὸς ἐν νυκτὶ εἰς φωτισμὸν καὶ ὁδηγίαν παρεχόμενον αὐτοῖς καὶ στῦλον νεφέλης ἐν ἡμέρᾳ εἰς σκιασμόν, τὸν ἐν ἐρήμῳ χεῖρα ὀρέ- ξαντα αὐτοῖς εἰς νομο- θέτησιν καὶ παραδόντα τὰ δέκα λόγια τοῦ Θεοῦ.	τὸν ἐκ πέτρας ἀκροτό- μου καταγαγόντα ὕδωρ εἰς πλησμονὴν αὐτοῖς, 2. τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαν- νοδοτήσαντα αὐτοῖς καὶ ἐκ θαλάσσης κρεω- δοτήσαντα (Konst. + ὀρτυγομήτραν) 1. τὸν στῦλῳ νεφέλης καὶ στῦλῳ πυρὸς σκιά- ζοντα αὐτοῖς (Konst. + διὰ θάλλπος ἄμετρον καὶ φωτίζοντα) καὶ ὁδηγοῦντα τὸν ἐν τῷ ὄρει νομο- θετήσαντα αὐτοῖς.	ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ ἀνέχεας, ἐξ οὐρανοῦ τὸν μάννα ὑσας, 4 τροφὴν ἐξ ἀέρος ὀρ- τυγομήτραν 1. στῦλον πυρὸς τὴν νύκτα πρὸς φωτισμόν 2. καὶ στῦλον νεφέλης ἡμέρας πρὸς σκιασμόν θάλλπους. τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν ἀναδείξας. . .
---	--	--

Die Texte sind, wie die Zusammenstellung zeigt, identisch. Man könnte ja nun annehmen, daß der Redaktor der klementinischen Liturgie hier einfach die Didaskalia noch einmal benutzt hat. Und schlechthin widerlegen läßt sich die Vermutung nicht. Aber es sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Didaskalia der Abschnitt den Eindruck einer Interpolation macht. Er zeigt deutlich (man beachte die Form τὸν . . . τὸν . . . τόν) eine hymnologische Struktur. Wahrscheinlich ist hier, um die Größe des Abfalls Israels von Gott recht deutlich zu machen, ein alter Hymnus eingeschoben. Dann werden wir für Didaskalia und clementinische Liturgie eine gemeinsame Quelle ¹⁾ anzunehmen haben ²⁾.

1) Diese Vermutung dürfte noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen durch die Parallele, die bei Justin (Dialog. 131, Zusammenstellung bei Drews 28f.) vorliegt. Drews S. 35 hat gut auf das Auffallende dieser Parallele hingewiesen. Es ist in der Tat möglich, daß Justin, Didaskalia und Konstitutionen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können. Diese wäre freilich nicht, wie Drews meint, ein eucharistisches Gebet vom klementinischen Typ, sondern ein synagogales Gebet, in dem die Taten Gottes in der Vorzeit gepriesen wurden. Nur ist es, glaube ich nicht erlaubt, für sämtliche derartige historische Rückblicke, wie sie sich bei

Und für diese Vermutung scheint auch noch eine auffällige Parallele bei Philo de decalogo 16 zu sprechen. Wir finden hier eine Aufzählung der Gnadengaben, die Jakob in der Wüste gefunden hat: οὐρανοῦ μὲν ὄντος τροφᾶς τὸ καλούμενον μάννα (sc. ἀνευρίσκουσιν), προσόψημα δὲ τροφῶν ἀπ' ἀέρος ὀρωτομήτρας φοράν, ὕδατος δὲ πικροῦ γλυκαινομένου πρὸς τὸ πότιμον, πέτρας δὲ ἀκροτόμου πηγᾶς ἀνομβρούσης. Man sieht, die Wohltaten Gottes sind hier nach den vier Elementen (οὐρανός, ἀήρ, ὕδωρ, πέτρα = γῆ) geordnet. Es scheint fast, als wenn eine derartige Anordnung auch der Überlieferung unseres Hymnus zu Grunde liegt. Auch hier scheint — die einzelnen Quellen weichen von einander ab — auf den Gedanken Wert gelegt zu werden, daß alle Elemente den Israeliten zu Dienst sind. Auch das Element des Feuers soll hier in dem σῶλος πυρός zu seinem Recht kommen. Sollten hier verborgene Beziehungen vorliegen? Etwa eine Beeinflussung unseres (jüdischen) Gebetes durch Philo oder gar eine Abhängigkeit Philos von einem älteren jüdischen Hymnus?

Damit ist die Komposition des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebetes in der klementinischen Liturgie deutlich geworden. Dem Redaktor lag ein älteres Gebet, das sich etwa über § 6—8¹⁾ und 27 erstreckte, vor. Er hat in dieses Gebet einen langen Abschnitt 9—26 eingewoben und entnahm das Material verschiedenen jüdischen Gebeten, vielleicht einer jüdischen Gebetssammlung. Ist dieser Tatbestand richtig gesehen, so werden die Versuche, in dem Gebet

Justin Dialog 19. 111. 138, I. Apol. 53, Hebr. 11, I. Clem. 9—12 finden, eine gemeinsame Quelle zu konstruieren (vgl. Drews 24—31). Die von uns bereits herangezogenen Gebete Konst. VII 33. 37. 38. 39. Didaskalia VI 16. Konst. VIII 12 zeigen deutlich, daß eine Menge derartiger Gebete im Umlauf waren.

2) Ich darf vielleicht daran erinnern, daß in der jüdischen Liturgie vor der Rezitation des Achtzehnbittengebetes die sogenannte Geulla (Dankgebet für die Befreiung aus Aegypten) steht, und daß diese Anordnung schon der Tosephtha Berachoth I 2 (auf daß an die Geulla sich reihe das Tagesgebet) bekannt ist. Was wir hier haben, könnte eine jüdische Geulla (vgl. Hirsch, a. a. O. 126 ff.) sein.

1) Aber auch von diesem Kern wird noch die größere Partie von § 6 und 7 mit den vielen charakteristischen hellenisierenden Wendungen der Überarbeitung zuzuweisen sein, wie weiter unten nachgewiesen werden soll. — Was dann übrig bleibt, wäre immer noch ein Präfationsgebet, das an Umfang kaum anderen Präfationsgebeten nachstünde. Wenn Justin Dial. c. 41 sagt: ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τὸν κόσμον ἐκπικνεῖται σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἡλευθερωθέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας κατακληυκέναι (vgl. Drews 72 f.), so würde diese Inhaltsangabe noch immer durch VIII 12, 6 a. 7 b und 27. 28 ff. gedeckt sein. — Daß Justin bereits dieses ganze Gebets-Ungeheuer VIII 12, 6 ff. gekannt hätte, ist völlig ausgeschlossen.

der klementinischen Liturgie eine uralte Reliquie der eucharistischen Liturgie finden zu wollen, bei Seite gelegt werden müssen. Was daran richtig sein könnte, wurde oben bereits erwogen.

VII.

Es erhebt sich die Frage, ob sich nicht noch mehr derartige interessante Einarbeitungen jüdischer Gebete und Gebetsformeln in die sogenannte klementinische Liturgie nachweisen lassen. Unsere Vermutung trägt uns nicht. Ich beginne mit dem Nachweis eines beachtenswerten Parallelismus der zwischen dem Gebete nach empfangener Eucharistie VIII 15 und unserer Gebetssammlung vorliegt. Die Wendung des ersten Bischofsgebets VIII 15, 2 (das übrigens mit *δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o.) beginnt) ὁ τῶν μετ' εὐθότητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεῦξεις findet sich fast wörtlich VII 33, 2 wieder. Besonders aber mache ich aufmerksam auf die enge Verwandtschaft, die zwischen dem zweiten Bischofsgebet 15, 7 und VII 35 obwaltet. Ich stelle die Texte neben einander.

VII 35, 8.

οὐ εἶ ὁ ἐν οὐρανῷ, ὁ ἐπὶ γῆς,
ὁ ἐν θαλάσῃ
[ἀπερίγραφος ἡ μεγαλειότης s. u.]

ὁ ἐν περατούμενοις ὑπὸ μηδενὸς πε-
ρατούμενος

(folgen LXX-Zitate Ps. 144₃,
Dt. 4₃₉, Jes. 45₅ nebst Über-
leitung)

9. κύριος θεὸς γνώσεων... ἅγιος ὑπὲρ
πάντας ἁγίους (Dt. 33₃)

ἀόρατος τῇ φύσει

ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν,

οὐ ἀνεκδοὺς ἡ ζωὴ

ἄτρεπτος καὶ ἀνελλιπὴς ἡ διαμονή,

ἀκάματος ἡ ἐνέργεια

ἀπερίγραφος ἡ μεγαλειότης

ἀένας ἡ εὐπρέπεια

ἀπρόσιτος ἡ κατοικία

VIII 15, 7.

ὁ θεὸς ὁ παντο-
κράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀσύγκριτος
ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ τοῖς πᾶσι παρὼν
καὶ ἐν οὐδενὶ ὡς ἐνόν τι ὑπάρχων
ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος
ὁ χρόνοις μὴ παλαιούμενος
ὁ αἰῶσιν μὴ περατούμενος
ὁ λόγοις μὴ παραγόμενος
ὁ γενέσει μὴ ὑποκείμενος
ὁ φυλακῆς μὴ δεόμενος

5. ὁ τῇ φύσει ἀόρατος

2. ὁ τροπῆς ἀνεπίδεκτος

1. ὁ φθορᾶς ἀνώτερος

[ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος (s. o.)]

4. ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον

ἀμετανάστευτος ἢ κατασκήνωσις

ἀναρχος ἢ γνώσις

ἀναλλοίωτος ἢ ἀλήθεια

ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον¹⁾ . . .

σοὶ ἢ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται

παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φύ-
σεως

3. ὁ φύσει ἀναλλοίωτος

ὁ γνωστὸς πάσαις ταῖς μετ' εὐνοίας
ἐκζητούσαις σε λογικαῖς φύσεσιν

ὁ καταλαμβανόμενος ὑπὸ τῶν ἐν εὐ-
νοίᾳ ἐπιζητούντων σε

ὁ θεὸς Ἰσραὴλ τοῦ ἀληθινῶς ὁρών-
τος (VII 36, 2) τοῦ [εἰς Χριστὸν
πιστεύσαντος] λαοῦ σου.

Die Vergleichung ist in der Tat außerordentlich interessant. An der ursprünglichen Identität der Texte kann kaum ein Zweifel sein. Und wieder stellt sich heraus, daß keinem von den beiden Varianten die Priorität zukommt. VII 35, 8f. mit seinen viel reicheren Formeln ist nicht ableitbar aus VIII 15. Umgekehrt aber ist besonderes Gewicht darauf zu legen, daß durch den Vergleich mit VIII 15 aus VII 35 sämtliche LXX-Zitate (s. o. S. 466!) verschwinden und die rhythmische Grundanlage des Gebets deutlich hervortritt. Man beachte auch den Parallelismus membrorum namentlich am Anfang und Schluß von VIII 15; beachte ferner, daß der Anklang an Rö. 11³³ ἀνεξιχνίαστος κρίμασι in VII 35, den wir oben beanstandeten, durch den Vergleich ausscheidet, während umgekehrt VIII 15 mit dem ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον wiederum eine neutestamentliche Reminiszenz eindringt. Genug, die beiden Gebete stellen sich wiederum als eine zweifache Redaktion eines älteren Textes dar, der noch einigermaßen herzustellen ist.

Ganz besonders zieht auch das Gebet, das die eucharistische Liturgie eröffnet, das Bischofsweihgebet (VIII 5), unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es beginnt mit einem merkwürdigen Parallelismus zu der Partie des ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets, dessen Behandlung ich oben noch zurückgestellt habe. Die parallelen Texte lauten:

VIII 12, 6f.

σὲ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν τὸν πρὸ τῶν
γενητῶν ὄντα (folgt Eph. 3¹⁶)
τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχον
καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον

VIII 5, 1.

ὁ ὢν, δέσποτα κύριε, ὁ θεὸς ὁ
παντοκράτωρ
ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος

1) Über das hier fortgelassene Stück u. seine Parallele in VIII 12 s. o. S. 474.

3. τὸν πάντοτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁ αἰεὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρ-
 ῶσαύτως ἔχοντα χων
1. τὸν ἀνενδεῆ, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ ὁ πάντῃ ἀνενδεής (VII 35, 8 u. Par.)
 χορηγόν
2. τὸν πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείτ-
 τωνα, των
- ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἐκ τινος
 ἀφετηρίας, εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν.
2. ὁ πρῶτος τῇ φύσει καὶ μόνος τῷ ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σόφος
 εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ ὁ ὢν μόνος ὑψίστος
 ὁ τῇ φύσει ἀόρατος (VII 35, 8 u. Par.)
1. σὺ γὰρ εἰ ἡ ἀναρχος γνῶσις, ἡ οὗ ἡ γνῶσις ἀναρχος (VII 35, 9)
 αἰδῖος ὄρασις, ἡ ἀγέννητος ἀκοή, ἡ
 ἀδίδακτος σοφία.
- ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος
 (VII 35, 8 u. Par.) (Zitat aus Dan.
 142) ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος.

Es scheint auch hier, als wenn der Redaktor unserer Gebete wiederum zweimal dieselbe ihm vorliegende Grundlage bearbeitet hat. Schon ohne den Vergleich fällt uns die Fülle der charakteristischen, aus der Sprache der hellenistischen Frömmigkeit stammenden Ausdrücke in VIII 12, 6 f. auf. Nun aber läßt sich andererseits nachweisen, daß der Passus VIII 5, 1 tatsächlich in eine ältere, uns noch erreichbare Grundlage eingearbeitet ist. Dieses Bischofsweihgebet ist bekanntlich eine Überarbeitung des Gebetes, das als ein Stück der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung in äthiopischer und lateinischer erhalten Sprache ist¹⁾, das aber auch griechisch in den Paralleltext des achten Buches der Konstitutionen (sonst eine Epitome dieser) verschlagen ist. Schwartz hat die Priorität dieses Gebets vor dem in den Konstitutionen erhaltenen schlagend erwiesen und bietet in seinem Werk über die apostolischen Kirchenordnungen S. 30 den griechischen, nach allen Zeugen rekonstruierten Text der Kirchenordnung neben dem erweiterten der Konstitutionen. Ein Blick in die Parallele zeigt, daß der ganze von uns ausgehobene Anfang tatsächlich ein Zusatz des Bearbeiters ist. Wir wissen jetzt, mit welchen Mitteln dieser seine Bearbeitung vorgenommen hat! Diese Bearbeitung setzt sich nun im folgenden fort. Es wird nötig sein, auch hier eine Gegenüberstellung der Texte vorzunehmen.

1) s. den Text bei Funk, Didaskalia et Konstit. II 97 ff.

Konstit. VIII 5, 3.

Kirchenordnung.

σὺ ὁ δοὺς ὄρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρχου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (folgt eine Erwähnung der Apostel, wie sie beim Redaktor der Konstitutionen leicht erklärlich ist), ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστασίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σήθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδέκ καὶ Ἰώβ, 4. ὁ ἀναδείξας Ἀβραάμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσιν Μωυσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές, ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἁγίασμά σου ἀλειτούργητον μὴ καταλιπὼν, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι. αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτεῖα τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπείχῃ τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος.

σὺ ὁ δοὺς ὄρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου

ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος διαίων ἐξ Ἀβραάμ.

ἄρχοντας τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας

τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι. καὶ νῦν ἐπείχῃ τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος.

Man sieht deutlich die große Interpolation in den Konstitutionen, die Aufzählung der alttestamentlichen Frommen. Die hier eingeschobene Liste aber ist uns bekannt. Sie wurde oben als aus jüdischer Gebetsliturgie stammend erwiesen. Verwandte Stoffe haben sich angezogen. Bei der Erweiterung seiner Quelle, hat der Redaktor, da wo diese auf das γένος der im alten Testament mit dem göttlichen Geist gesalbten ἄρχοντες und ἱερεῖς hinweist, die jüdische Liste eingefügt. Und diese paßt nun herzlich schlecht. Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Hiob, Abraham und die Patriarchen sind doch eigentlich weder gesalbte ἄρχοντες noch ἱερεῖς! Von anderer Seite gewinnt die Untersuchung von Schwartz eine vorzügliche Bestätigung!

Wir werfen nunmehr noch einen flüchtigen Blick auf das Entlassungsgebet des Diakons für die Katechumenen VIII 12, 6. Ich hebe einige Sätze heraus, die einen uns bekannten Klang zeigen, ohne zu viel Gewicht auf diese Beobachtung zu legen.

VIII 6, 5: (ἵνα) δὲ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν, . . . φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συνετίσῃ

παιδεύσῃ αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν¹⁾
 διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα
 ἐγκαταφυτεύσῃ ἐν αὐτοῖς τὸν ἄγνον αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον
 διανοίξῃ τὰ ὅρα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ κατα-
 γίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός
 βεβαιώσῃ δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἐγκαταριθμύσῃ αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ
 αὐτοῦ ποιμνίῳ (folgt die spezielle Erwähnung der Taufe)²⁾.

Hier ist kein Wort, das wir uns nicht auch in einer Fürbitte für jüdische Proselyten gesprochen denken könnten. Allein da stärkere spezielle Anklänge an unsere jüdischen Gebete fehlen, soll kein bestimmter Schluß gezogen werden.

Auch aus dem Bischofsgebet für die Büsser stelle ich einige Sätze hierher (VIII 9, 8):

παντοκράτορ θεὲς αἰώνιε
 δέσποτα τῶν ὅλων
 κτίστα (35, 1) καὶ πρῶταν τῶν πάντων
 ὁ τὸν ἄνθρωπον κόσμου κόσμον³⁾ ἀναδείξας [διὰ Χριστοῦ]
 καὶ νόμον δοὺς αὐτῷ ἔμφυτον⁴⁾ καὶ γραπτὸν⁴⁾
 πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν
 καὶ ἀμαρτάνοντι ὑποθήκην δοὺς πρὸς μετάνοιαν τὴν σουτοῦ ἀγαθότητα
 . . . ὁ Νινευιτῶν προσδεξάμενος τὴν μετάνοιαν.

1) Vgl. VIII 12, 18, sonst nur II 26, 7.

2) Beinahe dasselbe Gebet ist auch bei Chrysostomus de incompr. Dei natura III 7 (vgl. den Text bei Brightman, Liturgies eastern & western 471) überliefert. Auch hier findet sich wie in den Konst. zum Schluß das tägliche Abend- oder Morgengebet Konst. VIII 6, 8 = VIII 36, 3 u. 38, 2 (darüber s. weiter unten). Sämtliche 9 mit ἵνα beginnende Sätze bei Chrysostomus finden sich in der Reihenfolge 1. 4. 3. 2. 5. 7. 6. 8. 9 im wesentlichen in den Konstitutionen wieder, die darüber hinaus noch einiges mehr haben. — Interessant sind einige Veränderungen (Christianisierungen) gerade der von uns herausgehobenen Wendungen. Chrysostomus fügt dem: ἵνα κατασπείρῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς hinzu: καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοαῖς αὐτῶν. — Chrysostomus liest ferner: ἵνα διανοίξῃ τὰ ὅρα τῶν καρδιῶν αὐτῶν καὶ κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Er kennt auch (Bitte 6) das ἐν νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός (τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μνημονεύειν, τὰ δικαιώματα φυλάσσειν), bringt aber diese Worte an einer unverfänglicheren Stelle, an der es sich nicht gerade um die Bekehrung handelt, unter. — Den Ausdruck θεογνωσία hat er nicht. Ich hatte den obigen Text bereits mit den Hervorhebungen niedergeschrieben, als ich auf diese Parallele aufmerksam wurde.

3) VIII 12, 16; VII 34, 6.

4) Zu ἔμφυτος νόμος s. VII 33, 3 VIII 12, 18. Die Gegenüberstellung zu dem νόμος γραπτός findet sich nur noch VIII 12, 25 (s. o. S. 454. 466). Dort steht allerdings νόμος φυσικός der Lieblingsterminus des Redaktors der Konstitutionen.

Daneben stehen allerdings eine Reihe christlicher Formeln ¹⁾.

Vielleicht hat sich endlich der Einfluß jüdischer Gebetsliturgie auch auf diejenigen Gebete erstreckt, die im achten Buch der Konstitutionen außerhalb der eucharistischen Liturgie sich finden. Es handelt sich hier vor allem um das tägliche kirchliche Abend- und Morgengebet in VIII 35ff. und VIII 38ff. Auch die jüdische Gebetsliturgie beginnt ja seit alter Zeit mit dem Segensspruche zum Sch'ma, auch sie kennt spezielle Segenswünsche für den Morgen (Jozer-'Or) und für den Abend (Ma'arib) ²⁾. Noch bedeutsamer ist es, daß in den Konstitutionen die Anweisungen für das Abendgebet vorausgehen. Das ist noch speziell jüdisch gedacht. Die Anordnung beginnt VIII 35,2 mit dem Satz ἐσπέρας γενομένης συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν ᾧ ἐπίσκοπε (also jeden Tag!) Dann soll der ἐπιλόγιος ψαλμός (Ps. 140) ³⁾ gesungen werden. Darauf wird vom Diakon τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς gesprochen. Daran, daß unter dieser πρώτῃ εὐχῇ das allgemeine Fürbittengebet (Konst. VIII 10) zu verstehen ist, kann kein Zweifel sein. Denn das Schlußwort dieses Gebets wird hier 36,2 wieder aufgenommen ὡσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ θεὸς, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου (10,21 τῷ ἐλέει σου). Dann werden eine lange Reihe von Gebeten gesprochen, von denen uns die Konstitutionen hier nur die Anfänge aufbewahrt haben ⁴⁾.

ἀναστάντες αἰτησώμεθα·

τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ·

τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης·

τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα·

Χριστιανὰ τὰ τέλη·

τὴν ἐσπεραν καὶ τὴν νύκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον·

[καὶ] πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον [αἰτησώμεθα]·

1) Ich verweise hier noch auf die schon oben berührte Parallele zwischen VII 38,7 und VIII 12,30 (in dem Überleitungsgebet nach dem Trisagion). — Der Passus μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικὸς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσις παραφθειρόντων σὺν τῷ θεῷ (nur hier s. o.) καὶ τὸν φυσικὸν νόμον bis ἀπολλύσθαι πάντων macht den Eindruck einer störenden und ungeschickten Interpolation und könnte aus einer Aufzählung göttlicher Gnaden Gaben in jüdischer Liturgie stammen.

2) Vgl. Elbogen S. 16 ff.

3) Psalmenrezitation in den Benedictionen des Sch'ma kennt die jüdische Liturgie etwa seit dem zweiten Jahrhundert (Zeugnis des R. Josua ben Chalaftha vgl. Elbogen a. a. O. 82). Aber der Ps. 140 spielt hier keine Rolle, es werden Ps. 145—150 rezitiert. — Die tägliche Rezitation des Ps. 140 bestätigt Chrysostomus in seinem Kommentar in Psalm. 140 c. 1 (s. Funks Anm. zu VIII 35,2).

4) Sowie man das auch für den Schluß von Didache 10 vermutet hat.

ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παρα-
θώμεθα¹⁾).

Die Auflösung dieser Gebetsformeln zu den meisten dieser Gebete kann man noch heute im Text der Jakobusliturgie vgl. Brightman eastern and western liturgies p. 39 finden (vgl. auch die Chrysostomosliturgie ib. p. 381).

Nun folgt das erste Bischofsgebet (VIII 37):

ὁ ἄναρχος²⁾ θεὸς καὶ ἀτελεύτητος

ὁ τῶν ὅλων ποιητὴς (διὰ Χριστοῦ) καὶ κηδεμών,

³⁾ ὁ τοῦ πνεύματος⁴⁾ κύριος καὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν (vgl.

VIII 12, 7. 49) βασιλεύς

ὁ ποιήσας ἡμέραν πρὸς ἔργα φωτός

καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν (. . . Ps. 73, 16)⁵⁾

αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα φιλόφρονε καὶ πανάγαθε

ἐμμενῶς πρόσδεξαι τὴν ἐσπερινὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν ταύτην.

ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μήκος τῆς ἡμέρας

καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός⁶⁾

εἰρηνικὴν παράσχου τὴν ἐσπέραν καὶ τὴν νύκτα ἀναμάρτητον.

So könnte in der Tat ein altes jüdisches Abendgebet gelautet haben. Beweisen läßt sich das nicht. Das Abendgebet in der uns erhaltenen jüdischen Liturgie ist zwar natürlich im allgemeinen verwandt. Doch fehlen spezielle Parallelen.

Dann folgt VIII 37, 5 das (zweite) χειροθεσία-Gebet des Bischofs.

θεέ πατέρων (!) καὶ κύριε τοῦ ἐλέους

ὁ τῇ σοφίᾳ σου (s. o.) κατασκευάσας ἄνθρωπον

τὸ λογικὸν (s. o.) ζῶν τὸ θεοφιλὲς τῶν ἐπὶ γῆς

καὶ δοὺς αὐτῷ τῶν ἐπὶ τῆς χθονὸς ἄρχειν

καὶ καταστήσας γνώμη σῇ ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς, τοὺς μὲν πρὸς ἀσφά-

λειαν τῆς ζωῆς, τοὺς δὲ πρὸς λατρείαν ἔγνωμον

αὐτὸς καὶ νῦν ἐπικάμψθητι κύριε παντοκράτορ

καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν λαόν σου.

1) Diesen Morgen- resp. Abendsegen hat das Katechumenengebet VIII 6, 8 übernommen (s. o. S. 481). Es fügt noch zwei weitere Formeln hinzu Ὡς καὶ ἐμμενῇ τὸν θεόν — ἄφσειν πλημμελῶν. Das Gebet ὑπὲρ πλημμελῶν ebenfalls in der Jakobusliturgie Brightman p. 39^{13—16}, Chrysostomus (s. o.) hat diese Zusätze nicht.

2) Vgl. VIII 11, 2; 12, 7; über ἀναρχος γνώσις s. o. Der Verfasser kennt den Ausdruck in der Polemik gegen Häretiker VI 8, 2; 10, 2 (τρεῖς ἀναρχοί) und im Bekenntnis VI 11, 1 (vgl. VIII 47, 49 in den Canones).

3) Dazwischen noch πρὸ δὲ πάντων αὐτοῦ θεός καὶ πατήρ.

4) Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf ein ὁ τῶν πνευμάτων κύριος.

5) XII 8, 9 τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων (s. o. S. 451).

6) φύλαξον ἡμᾶς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου durchbricht den Rhythmus.

Eine ganze Reihe von Instanzen bieten sich hier für die Annahme einer jüdischen Quelle. Die Anrede θεέ πατέρων, die Erschaffung des Menschen mittelst der σοφία (vgl. VII 34 und VIII 12), der Ausdruck λογικὸν ζῶον. Wie viel verständlicher wird die Formulierung des Dankes für die ἄρχοντες καὶ ἱερεῖς in einem ursprünglich jüdischen Gebet! Hier spricht der jüdische λαός, der seinem Gott für seine Existenz dankt!¹⁾

Genau wie der Abend-Gottesdienst ist der Morgendienst eingerichtet VIII 3. Hier lautet das Bischofsgebet:

ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός
ὁ ἀσύγκριτος καὶ ἀπροσδεγής
ὁ δοὺς τὸν ἥλιον εἰς ἐξουσίαν τῆς ἡμέρας
τὴν δὲ σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός
αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιθε ἐφ' ἡμᾶς εὐμενέσιν ὀφθαλμοῖς
καὶ πρόσδεξαι τὰς ἐωθινὰς ἡμῶν εὐχαριστίας
καὶ ἐλέησον ἡμᾶς·
οὐ γὰρ διεπατάσαμεν τὰς χεῖρας ἡμῶν πρὸς θεὸν ἀλλότριον,
οὐ γὰρ ἔστι ἐν ἡμῖν θεὸς πρόσφατος ἀλλὰ σὺ ὁ αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος²⁾.

Ich gehe über das farblose zweite Bischofsgebet kurz hinweg (VIII 39) und richte noch die Aufmerksamkeit auf die Fürbitte für die Toten VIII 41: Das Bischofsgebet lautet hier:

ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος,
παρ' οὗ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν·
ὁ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον τὸν ἄνθρωπον τὸν κοσμοπολίτην³⁾
θνητὸν ἐκ κατασκευῆς ποιήσας καὶ ἀνάστασιν ἐπαγγειλάμενος³⁾
ὁ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Ἡλίαν θανάτου πείραν μὴ ἑάσας λαβεῖν
ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ [οὐχ ὡς νεκρῶν ἀλλ' ὡς ζώντων
θεὸς εἶ ὅτι] πάντων αἱ ψυχαὶ παρὰ σοὶ ζῶσιν,
καὶ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα ἐν τῇ χειρὶ σου εἰσιν,

1) Von hier aus ergibt sich die Vermutung, daß auch dem Verfasser des ursprünglichen Bischofsweihegebets der alten Kirchenordnung (s. o. S. 479) vielleicht ein derartiges Gebet bereits vorgeschwebt haben könnte. So erklärte sich der seltsame Ausdruck: ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας, τὸ τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον.

2) Der folgende speziell christliche Satz: ὁ τὸ εἶναι ἡμῖν διὰ Χριστοῦ παρσχύμενος καὶ τὸ εἶναι δι' αὐτοῦ ὁρησάμενος findet sich fast wörtlich auch im Präfationsgebet VIII 12, 8. Dazu noch eine bemerkenswerte Parallele bei Philo de decalogo 17: ὁ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀφθονίαν δοὺς καὶ τὰς πρὸς τὸ εἶναι ζῆν ἀφορμὰς ἐδωρεῖτο. Sollte vielleicht diese merkwürdige Parallele sich durch die Annahme erklären, daß eine jüdische Gebetsformel, die sich auf die Wohltat des Gesetzes bezog, in den christlichen Parallelen auf den Χριστός umgemünzt ist?

3) s. o. zu dem Gebet VII 34 = VIII 12.

ὧν οὐ μὴ ἄφηται βάσανος

πάντες γὰρ οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου εἰσιν (Dt. 33₃).

Nun folgt die christlich gefärbte individuelle Fürbitte: αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιθε ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε¹⁾.

Wie gesagt, ein strikter Beweis für die Herkunft dieser Gebete²⁾ aus dem Judentum wird sich mit unseren Mitteln vielleicht nicht führen lassen. Aber auf der Grundlage des von uns Bewiesenen gewinnt die Annahme überall eine starke Wahrscheinlichkeit.

VIII.

Nachgewiesen ist damit jedenfalls, daß die jüdische Gebetsliturgie in ziemlich breiter Weise die klementinische Liturgie im VIII. Buch der Konstitutionen beeinflusst hat. Der Bearbeiter der Canones Hippolyti, der die im achten Buch der Konstitutionen vorliegende klementinische Liturgie schuf, hat sich, wie wir sahen, vor allem der Gebetssammlung bedient, die im VII. Buch als eine geschlossene Einheit vorliegt. Aber er hat wahrscheinlich daneben auch sonstiges Gut jüdischer Gebetsliturgie umfassend verwertet³⁾.

Es wird sich diese Erkenntnis vorläufig nicht zu der Behauptung eines umfassenden Einflusses der jüdischen Liturgie auf die christliche erweitern lassen. Es sind, soweit ich sehe, wesentlich die singulären und individuellen Partien der klementinischen Liturgie, in denen der jüdische Einfluß sich zeigt. Diese letztere

1) Innerhalb der jüdischen Liturgie findet sich innerhalb der „Zikkronoth“ des Musaphgebetes des Neujahrsfestes auch die Fürbitte für die Toten: „Denn Du bringst herbei das Gesetz des Gedenkens, daß bedacht wird jeder Geist und jede Seele“. (Die 3 Gebete: Malkijoth, Zikkronoth, Schopharoth stammen ihrer Grundlage nach wahrscheinlich aus dem mischnaischen Zeitalter. Mischna von Beer-Holtzmann, P. Fiebig, Rosch ha-schana 40–65).

2) Man könnte außerdem noch verweisen auf das Gebet für die Anagnosten VIII 22 (ὁ σοφίστας Ἐσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου). — Beachte auch VIII 29, 3 (Weihe über Wasser und Oel) die Anrede κύριε Σαβαώθ, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, κύριστα τῶν ὑδάτων, und die aus VIII 12, 10 wiederholte Wendung ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ χάρασιν. Auch das Tischgebet VIII 40 wäre auf seine Herkunft zu untersuchen. — Ich bin überhaupt überzeugt, daß ein des jüdischen Gebetsritus Kundigerer als ich noch manche Einzelheiten nachtragen könnte.

3) Dabei ist es wahrscheinlich geworden, daß der christliche Bearbeiter der Gebetssammlung im Buch VII kaum identisch sein kann mit dem Schöpfer der klementinischen Liturgie in VIII. Fällt letzterer mit dem Redaktor der Konstitutionen zusammen, so muß die Sammlung im VII. Buch diesem schon als überarbeitetes Ganze vorgelegen haben. Aber auch die Identität des Redaktors der klementinischen Liturgie mit dem Endredaktor der Konstitutionen ist mir nicht ganz sicher.

ist so, wie sie vorliegt, eine — natürlich auf wirklichen Gemeindegebrauch zurückgehende — Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter. Es kann nicht genug davor gewarnt werden, von ihr allein oder in erster Linie den Ausgang zu nehmen, wenn man die Geschichte der christlichen Liturgie überschauen will.

Darf also, wie gesagt, der nachgewiesene Einfluß jüdischer Liturgie auf christliche vor der Hand nicht überschätzt werden, so sind andererseits die entdeckten jüdischen Gebete ein Dokument von geradezu einzig dastehender Wichtigkeit für die Geschichte des nachchristlichen griechischen Diasporajudentums. Die Vorstellung, daß das Judentum bald nach 70. oder wenigstens nach 135 sich von der Außenwelt gänzlich zurückgezogen, sich unter Verzicht auf die griechische Sprache im gottesdienstlichen Gebrauch zu dem Judentum der Mischna und des Talmud verengt habe, wird sich nicht halten lassen. In den vorliegenden Gebeten präsentiert sich ein Judentum im Gewand griechischer Sprache, tief berührt von hellenistischem Geiste, das z. T. (vgl. die Beobachtungen über den Terminus γνῶσις) eine Fortentwicklung über Philo hinaus zeigt und im Besitz einer griechischen Liturgie ist.

Dieses Judentum wird auch auf Propaganda nicht verzichtet haben. Schwartz behält Recht, wenn er „die landläufige Vorstellung, daß die Juden nach der Zerstörung des Tempels oder der Gründung von Aelia auf die Mission verzichtet hätten“¹⁾, bekämpft. In der Sammlung der Biographien römischer Kaiser von 117—284 finden wir unter Severus c. 17 die Bemerkung: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de Christianis sanxit*²⁾. „In Smyrna war im 3. Jahrhundert die Synagoge für die Christen keine fremde Welt; die Juden forderten während der decianischen Verfolgung die gefallenen Christen geradezu auf, zum Judentum überzutreten“³⁾.

Neuerdings hat Werner Heintze⁴⁾ in seiner vortrefflichen Schrift über den Klemensroman und seine griechischen Quellen den Beweis erbracht, daß in den großen in ihn aufgenommenen Disputationsmassen über hellenistische Mythologie, über die Vorsehung und über den astrologischen Fatalismus (Homiliae IV—VI Recogn. VIII—X) eine jüdische stark vom Hellenismus berührte

1) Christliche u. jüdische Ostertafeln, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. VIII 6. 1905. S. 417₁.

2) Th Reinach, Textes rel. au Judaïsme 1895. p. 346.

3) Schwartz a. a. O. 117 nach Mart-Pion. c. 13; s. dort auch eine in jüdischen Kreisen umgehende populäre Verläumdung des Χριστός.

4) W. Heintze, der Klemensroman u. s. griechischen Quellen. Texte u. Unters. Bd. 40. Heft 2. 1914.

Apologie mit einer interessanten jüdischen Bekehrungsgeschichte vorliege. Er will diese Schrift etwa um 200 nach Christus ansetzen. Ich habe noch in meiner Rezension¹⁾ gegen diese späte Datierung eingewandt, daß ich mir ein derartig hellenistisches Judentum in so später Zeit nicht denken könne. Diesen Widerspruch muß ich jetzt fallen lassen, die späte Datierung liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, wenn sie von Heintze auch nicht strikte bewiesen wird. Jedenfalls werden wir auch hier eine Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts haben, und sie wäre nunmehr als wichtige Quelle für ein späteres hellenisierendes Diasporajudentum unmittelbar neben unsere Gebete zu stellen.

Auch das Gebet Manasses, das uns die Didaskalia (übers. b. Flemming S. 36f.) und aus ihr die Konstitutionen (II 22, 12—14) erhalten haben, dürfte vielleicht als ein Dokument dieses späteren Judentums zu betrachten sein. Nestle hat bekanntlich nachgewiesen, daß der ältere uns erreichbare Text in den Konstitutionen (resp. in der Didaskalia) vorliegt, und daß die Handschriften, in denen es überliefert ist, es von dorthier übernommen haben²⁾. Der Verfasser der Konstitutionen mag es tatsächlich der jüdischen Liturgie verdanken und es als ein beliebtes Bußgebet vorgefunden haben.

Mannigfach werden die Beziehungen zwischen diesem hellenistischen Judentum und dem Christentum gewesen sein. Schwartz³⁾ hat uns durch eine Zergliederung des Textes der Didaskalia⁴⁾ in dem Kapitel über das Passah wertvolle Aufschlüsse über den andauernden Zusammenhang des jüdischen und des christlichen Kultus in der Osterfeier und der Osterberechnung geschenkt. „Beginnet aber, wenn eure Brüder von dem (auserwählten) Volke das Passah halten“ (Flemming 110¹⁵ ff.); „Darum sollt ihr wissen liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begehen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben“. (Flemming 108¹⁵). Schwartz hat uns weiter nachgewiesen (a. a. O. 122), daß sich „eine Liste genuin jüdischer Paschadaten“ nach jüdischer Osterberechnung in christlicher Überlieferung erhalten habe.

1) Theol. Lit.-Ztg. 1915. Nr. 13.

2) Septuagintastudien III 1899 (Progr. d. Seminars z. Maulbronn) S. 4 f. 6—22; IV 1903, S. 5—9.

3) a. a. O. 104—121.

4) K. 21. Vgl. die Übersetzung von Flemming (die älteste Quelle d. orient. Kirchenrechts, II. die syrische Didaskalia von H. Achelis und J. Flemming 1904) S. 103—114.

Ich habe in der theologischen Rundschau¹⁾ nachzuweisen versucht, daß die Ketzerliste, die auch Konstit. VI 6 vorliegt und die bei den christlichen Häreseologen eine so große Rolle spielt, von den christlichen Vätern (seit Justin) dem Judentum entlehnt ist, und daß wir diesem Umstand die verblüffenden Notizen des Epiphanius über vorchristliche Nasarener (ursprünglich nichts anderes als die Nozrim; d. h. die Christen selbst, vom jüdischen Standpunkt aus) zu verdanken haben.

Didaskalia (und Konstitutionen) wären unter diesem Gesichtspunkt überhaupt von neuem durchzuarbeiten. Vor allem könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die singulären Ausführungen der Didaskalia über die *θευτέρωσις τοῦ νόμου* (im Gegensatz zum Dekalog) schließlich z. T. auf ein freigesinntes Diasporajudentum zurückführen könnten.

Justins Dialog mit Tryphon, der Jude in der Kampfschrift des Celsus wären in diesen Zusammenhang einzustellen, und so wäre vielleicht noch ein genaueres Bild von dem nachchristlichen hellenistischen Diasporajudentum zu erhalten, für das die Gebetssammlung in Buch VII der Konstitutionen eines der wichtigsten Zeugnisse bildet.

1) XIV, 1911, S. 373 ff., Noch einmal „der vorchristliche Jesus“.

Zur Geschichte der Triṣṭubh.

Mit einem Exkurs: Zur Behandlung des auslautenden -i und -u
im R̥gveda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

Meinen früheren Untersuchungen „Zur Geschichte des Śloka“ (Nachr. 1909, 219 ff.) schließe ich ähnliche über die Triṣṭubh an. Wie in der Natur der Sache liegt, ist die Jagatī einbegriffen.

1. Die altvedische Triṣṭubhreihē mit viersilbigem Eingang. Bekanntlich zeigt die Triṣṭubhreihē in der älteren Zeit zwei Hauptformen, entsprechend der verschiedenen Verteilung der stehenden elf Silben auf zwei ungleiche, durch eine Cäsur getrennte Hälften. Ich nenne diese Formen T^a (4 + 7 Silben) und T^b (5 + 6 Silben). Das häufigste Schema ist

T^a: ˘ — ˘ — | ˘ ˘ — ˘ — ˘

T^b: ˘ — ˘ — ˘ | ˘ ˘ — ˘ — ˘.

Verlängert sich der Wechsel der Längen und Kürzen im Ausgang dieser Reihe um eine Silbe, so haben wir die zwölf-silbige Jagatī-reihē. Die Triṣṭubh war in der vedischen Liturgik das beliebteste Versmaß der Rezitationen (im Gegensatz zu den Liedvorträgen) ¹⁾.

1) ZDMG. XXXVIII, 439 ff. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß der vedischen Textrezitation ein eigentlich musikalischer Charakter keineswegs zukam. Gesprochen wurden die Texte teils eintönig, teils mit Auf- und Abgehen der Stimme nach der uns überlieferten hieratischen Akzentuation, die, wie bekannt, stilisiertes Abbild der grammatischen Akzentuation ist. Wenn sich dabei auch ein singsangartiger Klang ergab, so war doch keine noch so unbestimmte Melodie, ebenso wenig Instrumentalbegleitung vorhanden. Zu diesem aus den reich-

Ich halte an meiner alten Vermutung¹⁾ fest, daß die Jagatī auf Anpassung des Triṣṭubhrhythmus an den der jambisch endenden achtsilbigen Reihe beruht: gewisse Verbindungen achtsilbiger und zwölfsilbiger Reihen (Pragātha) wurden mit Vorliebe in den Gesangvorträgen des vedischen Opfers verwandt.

Die Awestapoesie, die zur vedischen bekanntlich in engem verwandtschaftlichem Verhältnis steht, lehrt uns eine aus 4 + 7 Silben bestehende Reihe kennen, die wie die Triṣṭubhreihe vierfach gesetzt eine Strophe ergibt. Diese Parallele, wie sie die eben angesprochene Ansicht von der höheren Ursprünglichkeit der Triṣṭubh verglichen mit der Jagatī unterstützt, spricht zugleich gewichtig dafür, daß T^a älter ist als T^b²⁾. Ich glaube, daß auch innere Gründe dies wahrscheinlich machen; unten (S. 501) komme ich hierauf zurück.

Wie haben wir uns nun die Motive, die in dem elfsilbigen Gebilde zunächst von T^a wirksam sind, verständlich zu machen? Zugleich ist zu fragen: auf welche Stellen fiel der Ictus? Denn damit, daß diese Frage aufgeworfen werden muß, scheint mir Kühnau („die Triṣṭubh-Jagatī Familie“ 1886) vollkommen recht zu haben³⁾, so wenig ich mich mit seinen Versuchen befreunden kann, die Tatsachen des Veda auf das Prokrustesbett aristoxenischer Theorie zu spannen⁴⁾.

haltigen Angaben der alten Literatur (Kāty. Śraut. I, 8, 16 ff., Pāṇini I, 2, 29 ff. etc.) zu gewinnenden Bilde stimmt der heutige Vortrag der einheimischen Vedakenner vollkommen (s. unten Nr. 8); die landläufige Vorstellung, daß für den Orientalen jeder Vortrag eines Textes ein Singen sei, verlangt durchaus ihre genauere Interpretation. Wir dürfen annehmen, daß sich die Gesetze der Triṣṭubh im Bereich des gesprochenen Textvortrags entwickelt haben. Die Jagatī zwar reichte von altersher, insofern dem Pragātha Jagatizeilen angehörten, in die Sphäre der Opfergesänge (Sāman) hinein. Aber auch diese scheinen, soviel sich bis jetzt erkennen läßt, nicht taktmäßig gewesen zu sein, worüber ich auf die Wiedergabe von Sāmans in der unten (Nr. 8) angeführten Schrift von Felber und auf das die Sāman behandelnde Kapitel von Fox Strangways, *The Music of Hindostan*, verweise.

1) Prolegomena 44.

2) Vgl. ebendas. 43.

3) Eine andere Frage ist natürlich, ob nicht die Icten des altindischen Versvortrages, wie das wohl in der Regel von der heutigen Vortragsweise gilt, ziemlich schwach gewesen sind. Auch die indische Musik wird als „metrical rather than rhythmical“ beschrieben (Fox Strangways a. a. O. 14).

4) Usener (Altgriech. Versbau 121) findet „eine Verleugnung der Geschichte, eine Umkehrung des tatsächlichen Verhältnisses“ darin, die Gesetze dieser Rhythmik als die Grundlage der griechischen Metrik überhaupt zu nehmen: „Alles zu seiner Zeit“. Über das Recht dieser Worte zu urteilen ist nicht meines

Klar ist wohl, daß der Eingang der Reihe, gleich dem Eingang der achtsilbigen, als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$, der Ausgang als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ (wenn nicht als $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$) betont ist. Jener stellt eine Bewegung des Ansteigens, dieser ein Absteigen dar.

Die vier Silben $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ des Eingangs sind Jamben im selben Sinn wie der gleich gestaltete Eingang der achtsilbigen Reihe; in ähnlichem Sinn wie die jambische Dipodie des griechischen Trimeters nicht $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ sondern $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ ist: man kann an die Äußerung eines Griechen erinnern über die *χρόνοι ὁυθμοειδεῖς οἱ τὴν μὲν εἰρημένην ἀκριβείαν μὴ σφόδρα ἔχοντες, φαίνοντες δὲ ὅμως ὁυθμοῦ τινος εἶδος*¹⁾. Der Eingang der Tristubhreie verwirklicht das Motiv des Wechsels von Kürzen und Längen noch unvollkommen. Doch die indifferente Quantität der 1. und 3. Silbe wird so zu sagen an ihre rechte Stelle gerückt durch den Wechsel der ictuslosen (1. 3) und der ictustragenden (2. 4) Silben. Dazu wirft der Ausgang mit seinem scharf ausgeprägten Wechsel von Längen und Kürzen auf den Eingang Licht²⁾. Ein ästhetisches und ein praktisches Motiv scheint in der Behandlung der Eingangsquantitäten zusammenzuwirken. Darin, daß sich noch nicht sogleich in voller Bestimmtheit abzeichnet, was sich dann später klar abzeichnen wird, liegt ein Fortschritt, ein allmähliches Sichherausarbeiten des Gewollten. Zugleich aber wird die Möglichkeit geschaffen, Worte von drei Längen unterzubringen, unter denen viele für die Vedapoesie unentbehrlich sind; auch die Behandlung von Worten mit zwei Längen wird erleichtert.

Neben den besprochenen Hauptformen $\underline{\vee} \underline{\vee} \underline{\vee}$ nun³⁾ finden sich im Eingang dieselben Nebenformen wie im Eingang der acht-Amtes. Daß sie aber für eine Anwendung jener Gesetze auf die vedische Metrik ganz gewiß zutreffen, weiß ich.

1) Westphal, Griech. Rhythmik und Harmonik², 629.

2) Es kann verglichen werden — längst hat man das bemerkt —, daß im französischen Vers allein der Ausgang der Reihe den Wortakzent an seiner bestimmten Stelle verlangt, der Rest sich mit bloßer Zählung der Silben begnügt.

3) Unter diesen scheinen in T^a die mit kurzer dritter etwas stärkere, die mit langer, dritter etwas schwächere Geltung zu haben als in der achtsilbigen Reihe. Ich weiß nicht, ob die übrigens unerhebliche Differenz zufällig ist oder ob sich darin schon, vielleicht unter Einfluß von T^b, die entschiedenere Ausprägung der Jamben vorzubereiten anfängt, die dem Eingang dieses Versmaßes im Vergleich mit dem andern eigen wurde. „Poichè . . . la parte media si allontanava dal ritmo giambico, fu dal versificatore sentito il bisogno di accentuare il carattere giambico della serie iniziale“, bemerkt vielleicht mit Recht Belloni-Filippi (Studi italiani di filol. indo-iranica VIII, Teil 1, 19). Der sprachliche Stoff begünstigte an sich eher Länge der dritten (s. meine Statistik Nachr. 1909, 225 A. 2).

silbigen Reihe. Wechselnde prosodische Schemata boten, scheint es, wechselnden Stellungen der Icten oder des Ictus einen Sitz. Wie in der kürzeren Reihe werden die Füße $\cup\cup\cup\cup$ nur ausnahmsweise zugelassen. Von den übrigen Füßen, $\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup\cup$, $\cup\cup\cup\cup\cup\cup$, treten die beiden ersten etwa gleich häufig auf¹⁾. Wenn der dritte wesentlich seltener ist, braucht das auf keiner Abneigung zu beruhen, sondern es kann sich aus dem selteneren Vorkommen der Messungen $\cup\cup\cup\cup$ im Sprachstoff erklären²⁾. Die vierte Möglichkeit $\cup\cup\cup\cup\cup$ ist gegenüber der Häufigkeit, die auf Grund der rein sprachlichen Verhältnisse zu erwarten wäre, entschieden zurückgedrängt. Das wird darauf beruhen, daß hier von den normal an zweiter und vierter Stelle geforderten Längen nicht wie in den andern Fällen nur eine fehlt, sondern beide; der jambische Rhythmus ist direkt in sein Gegenteil verkehrt. In all dem zeigen sich verglichen mit dem Eingang der achtsilbigen Reihe kaum andre als geringfügige und zufällige Differenzen³⁾.

Wenn in den ersten vier Silben die jambische Aufwärtsbewegung, in den letzten vier die trochäische Abwärtsbewegung klar zu Tage liegt, so bleibt dazwischen als schwierigster Teil der Reihe die Mitte übrig⁴⁾. Da zu ihr hin ein Aufstieg, ein Abstieg von ihr weg führt, wird sie selbst gewissermaßen als Höhe des Ganzen anzusehen sein. Ihr dreisilbiger Umfang ist wohl bemessen: so stehen davor und dahinter die Gipfel der Silben 4 und 8 in einem Abstand von einander, der in regelmäßigen Wechsel von Hebungen und Senkungen hineinpassen würde. Man setze in die

1) Ich verweise auf die Tabelle von Arnold, Ved. Metre '194.

2) S. die S. 492 Anm. 3 am Ende angeführte Statistik.

3) Unter den diese Vergleichung betreffenden Ziffern Arnolds a. a. O. fällt nur die hohe Zahl von 16% für den Fuß $\cup\cup\cup\cup$ im Eingang der achtsilbigen Reihe in der zweiten der dort berücksichtigten Hymneumassen („Normal“) auf. Ich weiß diese Zahl nicht zu erklären. Im ganzen genießt die von Arn. als „synkopiert“ benannte Form $\cup\cup\cup\cup$ keine merkliche Bevorzugung vor den übrigen Nebenformen.

4) Beruht es auf Einsicht in diese natürliche Gliederung der Reihe, wenn sie in der Sāmanverwendung — neben vielen andern Zerlegungsweisen — mit besonderer Vorliebe in 4 + 3 + 4 Silben zerlegt wird? Z. B. *tisro vācā | iraya | ti pra vahniḥ* oder *asya preṣā | hemaṇā | pūyamānaḥ* oder *somaḥ pavā | te jani | tā matinām* (Sāmav. ed. Bibl. Ind. vol. II p. 112. 116. 118). Einstweilen bezweifle ich, daß auf diese Zerlegung Gewicht zu legen ist. Wollte man ein elfsilbiges Ganzes dritteln, ergab sich eben auf diese Weise das symmetrischste Resultat. Doch kann die Frage definitiv natürlich nur in weiterem Zusammenhang erledigt werden. — Ob mit den drei Teilen der Reihe, oder vielleicht mit den drei Silben ihres Mittelteils, die drei *stubhaḥ* zusammenhängen, von denen die Strophe ihren Namen hat?

Mitte vier Silben statt der drei: man wird empfinden, daß die Teile sich nicht mehr richtig an einander fügen.

In der Mitte selbst ist nun freilich jener Wechsel unterbrochen, der sich über sie weg vorn und hinten zusammenschließt. Die verschiedensten Messungen werden hier zugelassen; die feststehende Silbenzahl nimmt quantitative Bestimmtheit erst im Lauf der weiteren Entwicklung an. Der deutlichste Zug am Bild der Mitte ist eben nur dieser, daß eine Kontinuität der von vorn kommenden, hinten weitergehenden Bewegung durch sie nicht hindurchreicht.

Bevorzugt wird, wie bekannt, in den Silben 5—7 ein Anapäst, der die präludierenden, zu ihm hinführenden Jamben leidenschaftlicher zu variieren scheint und sie zugleich aus dem alten Geleise hinausschiebt. Der Anapäst erreicht sein Ziel in der Länge der siebenten Silbe. Von diesem Gipfel vollzieht dann der Reihenausgang den Abstieg; die Längen von 7 und 8, von denen die zweite der Ausgangspunkt des Absteigens ist, treffen — vielleicht nicht ohne Härte — auf einander. In der Folge von Jamben und Anapäst kann man vielleicht ein entferntes Vorspiel der Weise finden, wie die spätere Kunstmetrik nach einander durch verschieden lange Reihen von Kürzen jedesmal auf eine Länge hinzustreben liebt.

Neben der anapästischen Messung begegnet eine Reihe von andern, alle weitaus zu häufig, um als Unregelmäßigkeiten gelten zu können¹⁾. Am häufigsten — ∪ —, gleichsam als Brücke sich hinüberschwingend zwischen den Längen der vierten und der achten. Dann ∪ ∪ ∪, des Schwergewichts entbehrend, über die Kluft hineilend. Am seltensten unter dieser Gruppe von Fällen — ∪ ∪, von dem beliebten Anapäst am weitesten entfernt und ihn ins Gegenteil verkehrend, auf die folgenden Trochäen hinführend und das Motiv — wenn man den klassischen Ausdruck brauchen darf — der daktylischen Logaöden anrührend, dem in der Geschichte dieses Versmaßes die Zukunft gehörte. So sind alle Möglichkeiten mit kurzer Mittelsilbe²⁾ vertreten, während in scharfem Gegensatz dazu die mit langer Mittelsilbe ∪ — ∪ nur

1) Ich verweise für die Häufigkeitsverhältnisse auf die Tabelle bei Arnold a. a. O. 188.

2) Und zwar scheint sich diese Kürze als solche besonders energisch dadurch hervorzuheben, daß man eine Unterkürze, welche die Rolle der gewöhnlichen Kürze im metrischen Schema auszufüllen unfähig war, gern eben an diese Stelle setzte; vgl. ZDMG. LX, 741 ff.

ausnahmsweise, deutlichermaßen als Abnormitäten begegnen¹⁾. Der Grund scheint klar. Eine lange sechste würde zwischen der langen zweiten, vierten und der langen achten, zehnten Ununterbrochenheit der Bewegung markieren.

Man sieht, wie hier innerhalb gewisser Grenzen doch weitgehende Freiheit obwaltet, beherrscht von Neigungen, nicht von Gesetzen.

Wo liegt nun in dieser Reihenmitte der Ictus oder die Icten?

Soll man diese unabhängig von der gestörten Regelmäßigkeit des Quantitätenverlaufs, vom Reiheneingang her zum Reihenausgang hin in regelmäßigem Wechsel von Hebungs- und Senkungsilben durchführen, also $\cup \cup -$, $- \cup -$, $- \cup \cup$ betonen²⁾? Ich glaube nicht. Die eben hervorgehobene Gefissentlichkeit, mit der man Länge der sechsten vermeidet³⁾, statt dessen eher Länge der siebenten, bisweilen auch der fünften erstrebt, spricht dagegen. Ebenso der moderne indische Versvortrag (s. unten Nr. 8).

Oder soll man, um regelmäßige Folge der Icten zu erlangen, beispielsweise im Anapäst der Silben 5—7 die Länge in zwei Kürzen zerlegt denken, deren erste zusammen mit der vorangehenden Kürze Sitz des Ictus wäre, während die zweite die dann folgende Senkung darstellt: so daß man aus dem gegebenen $\cup \cup -$ für das $\cup - \cup$, das man nicht hat, ein Äquivalent $\cup \cup \cup$ gewänne, mit der Betonung $\cup \acute{\cup}$, z. B. in einer Reihe wie *apād eti | prathamā padrātīnām* I, 152, 3 *prathamā* annähernd = *prathamāa*? Oder soll man der Länge den Ictus durch Einführung einer Pause (p.) wahren: beim Anapäst $\cup - p$; wobei die beiden Kürzen das Äquivalent einer die Senkung ausfüllenden Länge wären? Oder, nach einer Pause = Senkung, die beiden Kürzen Hebung, dann die Länge als Senkung: $p \acute{\cup} -$? Mir scheinen das papierne Konstruktionen. Die dabei vorausgesetzte Äquivalenz einer Länge und zweier Kürzen ist im allgemeinen der vedischen Dichterpraxis fremd. Nur ausnahmsweise wird mit ihr operiert. Der musikalische Charakter, der sie begünstigt hätte, kam dem Vortrag nicht zu⁴⁾. Und warum hätte man $p \acute{\cup} -$ mit Senkungslänge so ent-

1) Abgesehen von einem speziellen Typus der Reihe, über den unten S. 497 f. gesprochen werden wird.

2) So sieht es offenbar Sievers, Festgruß an Roth 203 f., an.

3) Man nehme dazu, was unten S. 501 über die sechste im Typus T^b gesagt werden wird.

4) Vgl. oben S. 490 Anm. 1.

schieden vor $p \cup \cup$ mit Senkungskürze bevorzugt¹⁾? Die Schwierigkeiten steigern sich noch, wenn man einen auf die Cäsur folgenden Creticus in ähnlicher Weise zu interpretieren unternimmt.

Ich meine, wir haben vielmehr einfach, der Schlichtheit vedischer Gestaltungsweise entsprechend und die fundamentale Konstanz der Silbenzahl nicht durch Übertragung der Funktion einer Silbe an zwei Silben wegdeutend, den Anapäst als Anapäst zu belassen und wie anderwärts so auch hier die Länge als Hebung aufzufassen ($\cup \cup \cup$), „um so viel mehr“, bemerkte ich schon früher (Proleg. 58), „als in dem Parallellfall mit der Cäsur nach der fünften [also nach der hier angewandten Ausdrucksweise in T^o], wo auch die Kombination $\cup \cup -$ entsteht, die Länge, dem Versausgang angehörend, offenbar gleichfalls eine Ictussilbe ist“. Damit wird ja nun freilich der gleichmäßige Rhythmus innerhalb der Reihe unterbrochen. Aber legt, was über die Verteilung der Quantitäten an dieser Stelle der Reihe bemerkt ist, nicht nah, daß eben das die Absicht war? Ähnlich wie die späteren vedischen Verskünstler, welche in der Anustubh den gleichmäßigen Fluß des Rhythmus erst erschütterten und dann beseitigten, haben, scheint mir, die Schöpfer der Tristubh das Motiv des Verlierens und Wiederfindens des rhythmischen Fadens mit naturwüchsiger Kunst ausgestaltet. Im Bewußtsein des Hörers — so dürfen wir uns vorstellen — schwingt die durch den Reiheneingang erregte rhythmische Vorstellung weiter. Die Erinnerung an sie gerät in Konflikt — und eben in diesem Konflikt betätigt sich das der Kunstform innewohnende Leben — mit dem Hindernis, welches der in der Mitte der Reihe zu Gehör gelangende veränderte Rhythmus entgegenstellt²⁾. Aber die Hemmung wird überwunden; in der achten Silbe — da wo die Länge und Hebung wieder eben dort erscheint, wo sie der Silbenzahl nach erwartet werden mußte — findet die Bewegung ihr altes Bett wieder, in dem sie nun zum Ziel strömt³⁾.

1) Man darf nicht sagen: weil das sprachliche Material eher $\cup \cup -$ als $\cup \cup \cup$ ergab. Oft ist ja, wo in $\cup \cup \cup$ die Schlußsilbe auf verlängerungsfähigen Vokal fiel, dieser verlängert worden.

2) Anstelle des Anapäst der seltenere Daktylus, doch wohl den Ictus auf seiner Anfangssilbe tragend, brachte dieselbe Unterbrechung des Rhythmus hervor. Ebenso der Creticus, von dem wir uns bescheiden werden nicht zu wissen, ob er gewissermaßen als Vertreter des Anapäst auf seiner zweiten Länge oder auf beiden betont war, wie wir auch über die rhythmische Behandlung des Tribrachys ($\cup \cup \cup$ als Vertretung von $\cup \cup \cup$?) uns des Urteils enthalten müssen.

3) Denkt man sich die Reihe in drei „Fuße“ (oder genauer Dipodien) zerlegt (3×4 [— 1] Silben, am Schluß Pause oder „Katalexis“), so mag der mitt-

Auf die Bestätigung, die dieser Auffassung aus der Untersuchung des modernen indischen Versvortrags erwächst, komme ich weiterhin zurück (unten Nr. 8). —

Die Frage ist aufzuwerfen, ob in der Tat, wie das in den obigen Ausführungen nahezu schon enthalten ist, hinter der hier beschriebenen Form von T^a geschichtlich als ältestes die reine jambische Reihe liegt: etwa in der Gestalt $\cup \cup \cup \cup | \cup \cup \cup \cup \cup \cup$ ¹⁾, woraus durch Umformung der Mitte (Silbe 5—7) die vorliegende Hauptform von T^a entstanden wäre.

Außerem Anhalt in den Materialien der Veda findet diese Annahme wohl nicht. Die dort tatsächlich erscheinenden rein jambischen Reihen (mit der Mitte $\cup - \cup$) brauchen kaum etwas besonders Altertümliches im andern Sinn zu sein, als insofern überhaupt Abnormitäten in ältester Zeit relativ häufig aufzutreten pflegen. Doch muß hier dessen gedacht werden, daß eine eigenartige Stellung unter den jambischen Reihen ein besonderer, speziell im VII. Maṇḍala häufiger Typus einnimmt. Wenn dieser auch nicht auf das Gebiet von T^a beschränkt ist, vielmehr sogar zum größeren Teil auf dem von T^b liegt, bespreche ich ihn doch hier, wo eben von den durchweg jambischen Reihen die Rede ist. Es handelt sich um Tristubhreihen, deren Mitte die Gestalt $|\cup - \cup$, häufiger $\cup | - \cup$, daneben seltener $- | - \cup$ hat, so daß sich für das Ganze vollständig oder annähernd jambischer Rhythmus ergibt; dabei tritt dann in so stehender Verbindung mit diesen Formen der Mitte, daß Zufall ausgeschlossen ist, Wortschluß hinter der achten Silbe ein. Beispiele sind VII, 1, 4. 16; 3, 10:

yātrā nārāḥ | samāsate | sujātāḥ
āyām sō āgnir | āhutaḥ | puruṣtrā
etā nō āgne | sāubhagā | dīdhi.

Ich halte für zweifellos, daß, wie schon Arnold²⁾ gesehen

lere wohl, soweit das der irrationale Takt des Sprechvortrags gestattete, die ungefähre Dauer der beiden andern gehabt haben. Wo nötig, mochte ein Accelerando oder Ritardando aushelfen. So blieb trotz der gewollten Störung des Rhythmus eine gewisse rhythmische Regelmäßigkeit erhalten.

1) Diese Reihe wiederum entstanden aus Zusammenwachsen — in indoiranischer Zeit, wegen der Awestaparallele — einer viersilbigen und einer sieben-silbigen Kurzreihe? Ich weiß das nicht zu entscheiden. Die im Veda tatsächlich vorhandenen Viersilbler (s. meine Prolegomena 111 ff.) treten in einer Weise auf, die eine solche Annahme schwerlich stützt.

2) Vgl. dessen eingehende Ausführungen 180 f., 189. Dazu die Zahlen in der Tabelle S. 188.

hat, dieser Typus auf Beeinflussung der Triṣṭubh durch die achtsilbige Reihe beruht. Ein genaues Gegenstück zu dem umgekehrt gerichteten Vorgang: der schon im R̥gveda bemerkbaren, dann im späteren System der Vipulās sich vollendenden Ausprägung gewisser Formen der achtsilbigen Reihe nach dem Triṣṭubhvorbild ¹⁾. Daß der hier in Rede stehende Typus der Triṣṭubh einen Wortschluß eben da zeigt, wo die kürzere Reihe enden würde, und daß diesem Punkt — abweichend vom gewöhnlichen Triṣṭubhschema — gerade die Quantitäten vorausgehen, die für den Ausgang der kürzeren Reihe charakteristisch sind, kann kein Zufall sein; in den oben angeführten drei Beispielen werden in der Tat achtsilbige Reihen *yātrā nāraḥ samāsate*, *ayān sō agnir āhutaḥ*, *etā no agne saūbhagā* mit größerer oder geringerer Bestimmtheit der Phantasie des Verskünstlers vorgeschwebt haben ²⁾. Diese elfsilbigen Reihen, in denen der Rhythmus der achtsilbigen anklingt, sind nun natürlich schließlich doch Triṣṭubhreihen, und so haben sie fast durchweg, was die achtsilbige Reihe nicht mit sich bringt, Cäsur nach der vierten oder fünften. Hier scheint sich nun die starke Bevorzugung der Cäsur nach der fünften bei diesem Typus zu erklären ³⁾. So ergeben sich nämlich als auf die Cäsur folgend die Silben — ∪; dagegen bei Stellung der Cäsur hinter der vierten folgen ihr die Silben ∪—. Im allgemeinen zogen die vedischen Dichter die erstere Möglichkeit vor; der andern stand die — speziell im VII. Maṇḍala recht starke — Abneigung gegen Länge der zweiten hinter der Cäsur entgegen. So mochte man sich an Bevorzugung der Cäsur nach der fünften in dem uns beschäftigenden Typus gewöhnen, welche Neigung dann freilich eben hier, indem dieser Typus fest wurde, größere Entschiedenheit angenommen haben muß. Dazu trug dann vielleicht auch bei, daß Cäsur hinter der vierten die Reihe unschön in 2 Jamben + 2 Jamben + Schlußteil aus einander fallen ließ.

1) Auf die Vipulās komme ich in einem späteren Abschnitt dieses Aufsatzes (Nr. 7) zurück.

2) Im letzten Fall hat die lange viertletzte der acht Silben zwar nicht die normale, doch eine immer noch leidlich häufige Quantität. So erklärt sich offenbar, daß die entsprechende Gestalt der Triṣṭubh recht erheblich seltener ist, als die mit Kürze an dieser Stelle, während an sich der Triṣṭubheingang ∪—∪—∪— häufiger ist als ∪—∪—∪—.

3) S. die Verhältniszahlen bei Arnold 188. Arnold zeichnet den Typus mit dem Mittelstück (5—7) ∪|—∪ durch die Benennung *Vasiṣṭhī verse* aus und bemerkt (S. 181); „The frequency of verses of this type in the Vasiṣṭha group sufficiently accounts for the preference shewn to a late caesura“. Aber die Frage bleibt, was denn nun gerade dem „Vās. verse“ seine Häufigkeit verschafft hat.

Für die Frage, die uns zur Betrachtung dieser Varietät geführt hat — nach dem Zurückgehen der Triṣṭubh auf eine rein jambische Reihe — ergibt sich wohl mit hinreichender Sicherheit, daß der in Rede stehende Typus als Zeugnis für eine älteste Jambenreihe nicht in Frage kommt. Er ist vielmehr deutlichermaßen Neubildung. Damit ist nun freilich die Annahme einer ursprünglichen solchen Reihe natürlich nicht widerlegt. Ist das vorliegende T^a mit seiner überwiegend anapästischen Mitte aus einer solchen geformt, die nicht nur in der Idee vorgeschwebt hätte, sondern tatsächlich vorhanden war. und deren eintönig jambischen Verlauf eben man durch lebhaftere Bewegung zu unterbrechen bestrebt war? Ähnlich wie hinter dem Śloka mit seiner Unterbrechung des Jambenlaufs in der Vergangenheit die rein jambische Anuṣṭubh tatsächlich gelegen hat? Daß in diesem Sinn eben die Gefissentlichkeit, mit der man in der Triṣṭubh die durchgehenden Jamben vermeidet, als Hindeutung auf deren einstige tatsächliche Geltung zu beurteilen wäre, möchte ich für durchaus glaublich halten. Gewißheit freilich ist mit den bis jetzt zur Verfügung stehenden Mitteln nicht erreichbar. Ob vielleicht Forschungen auf dem Gebiet der Sāmantechnik weiter führen werden, bleibt abzuwarten; groß ist meine Hoffnung darauf nicht.

2. Die altvedische Triṣṭubhreihe mit fünfsilbigem Eingang. Als das große Ereignis in der vorvedischen Geschichte der Triṣṭubh erscheint mir, daß neben T^a die Form T^b erschien.

Vielleicht indem das Pentadenmetrum (◡—◡—◡; ◡—◡—◡) vorschwebte, fiel man darauf, die elfsilbige Reihe hinter der fünften statt hinter der vierten zu teilen und ihr so pentadischen Eingang zu geben. Der altgeläufige Anapäst hinter der Cäsur wurde dabei — charakteristisch für seine Beliebtheit — zusammen mit der Cäsur selbst um eine Stelle verschoben¹⁾. So fiel seine schließende Länge mit der den Reihenausgang eröffnenden zusammen. Wie in T^a schied die Cäsur auch hier innerlich Geschiedenes. Nach dem fünfsilbigen Vorderteil ◡—◡—◡—◡—◡ ergab sich ein Hinterteil ◡◡—◡◡—◡: nahezu Wiederholung des Vorderteils, von ihm hauptsächlich durch die hinzukommende Ein-

1) Oder wäre der ganze Hergang richtiger so auszudrücken: man verteilte darauf, zwei Pentaden zu einer elfsilbigen Reihe zu gestalten, indem man der zweiten eine Kürze vorschlug und so zugleich den für jene Reihe charakteristischen Anapäst hinter der Cäsur gewann? Auch bei dieser Fassung würde die Priorität von T^a einleuchten: ohne dies Muster hätte man schwerlich an den Vorschlag der Kürze gedacht.

Totalsumme gegenüber den Hauptformen hier eine sehr viel geringere ist als in T^a , hat nur $\cup\cup\text{---}\cup$ einige Häufigkeit. Den übrigen wirkt teils die Abneigung gegen kurze vierte entgegen, die hier stärker ist als in T^a , wo die vierte unmittelbar vor der Cäsur steht, teils die überall durchgehende Abneigung gegen Folge zweier Kürzen in der zweiten und dritten.

Auch in der Mitte der Reihe zeigt sich verglichen mit T^a die größere Regelmäßigkeit dieses Typus. Wie bekannt ist Länge der ersten nach der Cäsur recht wesentlich seltener als dort: vermutlich weil hier diese Länge, auf die sechste Silbe fallend, zum durchgehend jambischen Verlauf stimmte, den man eben vermeiden wollte.

Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir im Einklang mit dem Zeugnis des Awesta (oben S. 491) den Gesamteindruck von T^b als den einer Neuerung auffassen; ich denke, einer glatten, gefälligen Umbildung des alten T^a , genauer von dessen beliebtester Gestalt, der mit dem Anapäst in der Mitte. Das harte Aufeinanderreffen der Längen an siebenter und achter Stelle wird vermieden; durch das Ganze geht leicht fließende Bewegung, welcher die Korrespondenz der beiden Hälften sinnfällige Einheitlichkeit verleiht. Daß die Neubildung in entgegengesetzter Richtung — T^a nach T^b — vollzogen wäre, verstünde man schwer¹⁾. Die Eintönigkeit, die einst unter der Alleinherrschaft des beständig sich wiederholenden T^a unvermeidlich gewesen sein muß, wurde nunmehr gemildert oder beseitigt, indem sich neben jenes der neue Typus stellte, vom älteren verschieden genug und doch nicht so weit von ihm entfernt, daß er nicht als sein Äquivalent empfunden wäre. Die Gleichheit von T^a und T^b in den ersten Silben und im Ausgang, die übereinstimmende Bevorzugung des Anapäst in der Mitte, wenn auch nicht an der gleichen Stelle der Mitte, vor allem auch die Gleichheit der Silbenzahl reichte offenbar hin, die teilweise Divergenz der rhythmischen Bewegung als minder wesentlich erscheinen zu lassen.

3. Die ältere Übergangszeit. Während der erste entscheidende Vorgang in der Entwicklung der Trištubhreie, die Schöpfung von T^b , vor der Überlieferung liegt, können wir den zweiten, das Hinstreben auf die einheitliche Form der späteren

1) Wäre T^a mit seinem Anapäst aus T^b entwickelt, ist es dann wahrscheinlich, daß sich weiter in T^a neben die anapästische noch die andern Formen der Mitte gestellt hätten? Es scheint mir bezeichnend, daß in T^a die ganze Menge dieser Formen vorliegt, T^b mit einer von ihnen verknüpft ist — ich meine, eine von ihnen zu ihrem Ausgangspunkt hat.

Zeit mit dem Mittelstück — 00, Schritt für Schritt in den Texten verfolgen.

Die Umwälzung, von der zu sprechen ist, setzt später ein als die, welche die achtsilbige Reihe betroffen hat. In den jüngsten Teilen des Rgveda sind Spuren von ihr kaum mit Sicherheit zu finden. Es läßt sich gegenwärtig noch nicht übersehen, ob die jüngeren Samhitās solche Spuren zeigen; daß uns für den Atharvaveda eine Arbeit fehlt, wie Arnold sie so ausgezeichnet für den Rgveda getan hat, macht sich auch hier nur allzu fühlbar. Mit Entschiedenheit zeichnet sich, so viel bis jetzt erkennbar, der betreffende Vorgang zuerst in den Brāhmaṇas und älteren Upaniṣaden ab. Es wäre nützlich, die Materialien aus diesen Texten — sie sind im Vergleich mit denen der vorangehenden und der folgenden Periode recht spärlich — vollständig zu sammeln. Doch reicht das gegenwärtig Zusammengebrachte wohl schon hin, wenigstens die Hauptzüge der Entwicklung erkennbar zu machen. Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. XXXVII, 61 nnd auf die Kühnans. Ohne daß sich eine vollkommen scharfe Grenze ziehen ließe, können wir den eben bezeichneten Texten der „älteren Übergangszeit“ dann eine weitere Textmasse anreihen, die wir einer „jüngeren Übergangszeit“ zuschreiben. Sie reicht von Upaniṣaden der nicht ältesten Gruppe, wie der Kāṭha Up., bis zu breiten Schichten des großen Epos. Hier ist zuvörderst von der älteren Periode zu sprechen.

Die entscheidenden Wandlungen vollziehen sich in der Mitte der Reihe. Die den Eingang betreffenden Vorgänge sind charakteristisch genng, stehen aber an Bedeutung hinter jenen unverkennbar zurück.

In den Mittelsilben 5—7 zunächst von T^a gewinnt die Gestalt |—0— erheblich an Terrain¹⁾. Verhältnismäßig noch mehr |—00; diese ursprünglich stark zurücktretende Form holt die vorangehende nahezu ein. Die von altersher weitaus häufigste Gestalt der Mitte von T^a, |00—, behält den alten Vorsprung für jetzt noch ungefähr unverändert. Zweifelhaft bleibt die Stellung des ohnehin zurücktretenden |000.

Was T^b anlangt, so behält die Mitte —|00 etwa unveränderte

1) Daß schon in gewissen Partien des Rgveda eine bemerkenswert stärkere Neigung für |—0— herrscht als anderwärts, hat Arnold Ved. Metre 53 hervorgehoben. Auch hier verbindet sich damit ein Ansteigen der Häufigkeit von |—00. Doch bedeutet das keine Vorliebe für lange fünfte im allgemeinen, die sich in Verschiebung des Verhältnisses von —|00 und 0|00 zu gunsten der ersten Form äußern mußte. Siehe die Tabelle bei Arnold 188.

Geltung; $\cup|\cup\cup$ geht entschieden zurück; die Nebenformen von T^b verschwinden.

Außerhalb von T^a und T^b beginnt sich ein Typus mit der Mitte $\cup\cup\cup$ (ohne Cäsur) zu zeigen ¹⁾.

Wenn auch das Zahlenmaterial, auf dem diese Feststellungen beruhen, recht beschränkt ist, dürfen wir ihnen doch um so eher vertrauen, als sie sich mit den bestimmt erkennbaren Vorgängen der dann folgenden Periode in überzeugender Konsequenz zusammenschließen.

Folgende Motive scheinen aus den beigebrachten Einzelheiten hervorzutreten.

Es zeigt sich eine sehr entschiedene Tendenz für die lange fünfte Silbe. Dem entsprechend wächst in T^a die Geltung von $|\cup\cup$ und $|\cup\cup\cup$, während $|\cup\cup$ sich eben nur behauptet. In T^b verschiebt sich das Verhältnis von $\cup|\cup\cup$ und $\cup|\cup\cup$ zu Gunsten der ersteren Form. Die lange fünfte nun steht in unverkennbarer Beziehung zur kurzen sechsten. Diese ist ohnehin in stärkster Überzahl vorhanden; entgegenstehende Möglichkeiten verschwinden jetzt fast spurlos. An der siebenten Stelle, wo in T^a von altersher die Länge dominierte, überwiegt sie auch jetzt noch. Daß $|\cup\cup\cup$ sich hält, $|\cup\cup$ sogar zunimmt, zeigt, daß von Abneigung gegen lange siebente einstweilen noch nicht die Rede sein kann. Aber das besonders starke Zunehmen des in alter Zeit zurücktretenden $|\cup\cup\cup$ gibt doch eine erste Hindeutung darauf, daß Vorliebe für kurze siebente, die ja in T^b ohnehin herrscht, im Begriff ist sich auch in T^a festzusetzen. So kündigt sich, für jetzt noch leise, eine Tendenz an, deren Ziel die Gestalt $\cup\cup\cup$ der Mittelsilben ist. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch cäsurlose Reihen eben mit diesen Mittelsilben aufzutreten anfangen. So arbeitet sich an der Stelle der Reihe, wo früher die anapästische Bewegung herrschte, ein neues Motiv heraus. Nach dem aufsteigenden Rhythmus des Eingangs setzt ein Abstieg ein. Die in der vierten Silbe erreichte Höhe wird in der fünften noch festgehalten, um den Ausgangspunkt für die Senkung der sechsten abzugeben. Die siebente bleibt in T^a überwiegend lang wohl eben nur, weil sie das früher war. Ein positiver Antrieb zu neuem Anstieg ist hier nicht vorhanden. Vielmehr kündigt sich die Tendenz an, in der einmal eingeschlagenen absteigenden Richtung auch in der siebenten Silbe zu verharren und so, unter Aufgabe des schwerfälligen Cre-

1) Dahin rechne ich auch $\cup\cup|\cup$; das Wortende hinter der sechsten ist wohl zufällig.

tions, eine daktylische Reihenmitte zu schaffen, die sich mit dem trochäischen Reihenansatz in ähnlicher Weise zusammenschließt, wie das bei den Griechen — die Parallele ist längst bemerkt worden — in den logaödischen Reihen geschah. Der harte Zusammenstoß der Längen an der siebenten und achten Stelle, den schon die Form T^b vermieden hatte, wurde, wie man sieht, im Verlauf dieser Bewegung auch ans T^a entfernt. Möglich, daß das Bedürfnis, für zwei aufeinander folgende Kürzen vieler häufiger Worte Raum zu schaffen, jetzt, wo die neu beliebte Länge der fünften dies erschwerte, mitgewirkt hat, die erwachende Vorliebe für die kurze siebente zu stärken. Daß im Daktylus der Silben 5—7 die Länge den Ictus trug, wird man nicht bezweifeln.

Die beschriebenen neuen Tendenzen bauten sich so zu sagen zunächst, wie das begreiflich ist, in das alte Gemäuer ein, dessen Grundriß durch die Cäsur in ihrer einen oder andern Stellung bestimmt wurde. Im Grunde war doch die Cäsur antiquiert. In ihrer Stellung nach der fünften, die Abwärtsbewegung von —|○○ zerschneidend, stand sie mit dem neuen Motiv wenig im Einklang. Aber auch hinter der vierten, zwischen das Aufwärts der Jamben im Eingang und das unmittelbar dem antwortende Abwärts des Daktylus oder das Hinundherwogen des Cretiens eine Cäsur zu setzen lag kein entschiedener Antrieb vor. So erscheinen jetzt in bald stark steigender Zahl die Fälle ihrer Vernachlässigung. Charakteristisch ist auch der Unterschied gegenüber der alten Zeit in der Behandlung ihres Verhältnisses zum Quantitätenschema. Einst beherrschte sie dies Schema; je nach ihrer Stellung schob sich der Anapäst hin und her. Jetzt arbeitete die Entwicklung auf unabhängige Festigkeit des Schemas hin; in dem Fall, dem diese Bewegung als dem Hauptfall zustrebte, mit der Mitte —○○, mochte die Cäsur an der einen oder an der andern Stelle oder bald auch überhaupt nicht hineinschneiden, ohne daß die Quantitätsverhältnisse dadurch wesentlich alteriert wurden. So lange man immerhin doch noch an der Cäsur festhielt, lag es nah, daß unter ihren beiden Stellungen die vordere, welche die Bewegung von der langen fünften zur kurzen sechsten nicht retardierte, an Beliebtheit zunahm. Die in alter Zeit bevorzugte Mitte —|○○, die den Daktylus bereits vollständig aufweist¹⁾, zeigt doch nicht wachsende Häufigkeit, während es die der neuen Tendenz

1) Freilich scheint die Länge dieses Daktylus im alten —|○○ den Ictus nicht getragen zu haben (vgl. S. 500), der ihr später zufiel, wie sich das darin zu erkennen gibt, daß in alter Zeit ○|○○ gleichberechtigt daneben stand, später nicht. Vgl. oben S. 502 f.

entsprechenden Formen der Mitte mit Cäsur nach der vierten sind |—o— und |—oo, die jetzt ansehnlich an Geltung gewinnen.

Über den Eingang der Reihe in dieser Periode wage ich einstweilen keine Behauptungen. Hier zu einem klaren Bilde zu gelangen wird auf das wesentlichste dadurch erschwert, daß für die Behandlung der Triṣṭubh — nicht in gleichem Maße für die des Śloka — jetzt¹⁾ eine starke Neigung zu Freiheiten aller Art, überzähligen Bildungen u. s. w. charakteristisch ist²⁾. Wenn es in der Tat gelingen kann, in diesem chaotischen Gesichtsfeld das Bild der Reihenmitte in sicheren Umrissen zu erkennen, wird es angezeigt sein hinsichtlich des Eingangs, wenn nicht zu verzichten, so doch die Herstellung einer vollständigen Materialiensammlung abzuwarten. Gegenwärtig muß es genügen zu konstatieren, daß das alsbald darzulegende Gesetz, das im folgenden Zeitalter für die Quantität der dritten Silbe des Eingangs gegolten hat, jetzt allem Anschein nach noch nicht in Kraft stand³⁾.

4. Die jüngere Übergangszeit. Es scheint zweckmäßig, Zwischenstufen vorläufig überspringend die Weiterentwicklung sogleich an einer Stelle aufzufassen, wo sie zu einem deutlich erkennbaren Ruhepunkt gelangt ist. Von da aus werden die Mittelglieder in ihrer charakteristischen Erscheinung leichter verständlich werden.

Ich wähle, um leichten Überblick zu ermöglichen⁴⁾, die Triṣṭubhpartien der Bhagavadgītā, für die zu verzeichnen ist⁵⁾:

1) Und schon vorher in großen Teilen des Atharvaveda, dann auch in der nächstjüngeren Literatur.

2) Man möchte in dieser wie in andern Beziehungen auf die Triṣṭubh dieses Zeitalters anwenden, was Caesius Bassus vom Saturnier sagt (Leo, Der Saturnische Vers 10): nostri autem antiqui . . . usi sunt eo non observata lege nec uno genere custodito, ut inter se consentiant versus, sed praeterquam quod durissimos fecerunt, etiam alios breviores alios longiores inseruerunt.

3) Wir sehen dies Gesetz in einem Text wie der Kāṭha Up. erst im Werden (s. unten S. 510). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die Zahlenverhältnisse von Śat. Br. XIV, 7, 1. 2 schon ähnlich zu deuten sind. In Śat. Br. XII, 3, 1; 3, 2, 7. 8 ist davon nichts zu bemerken.

4) Die überaus verdienstlichen Zählungen Zubatýs (ZDMG. XLIII, 619 ff.), die das ganze Mahābhārata betreffen, können, da sie sich auf die Produkte der verschiedenen Entwicklungsstadien zugleich beziehen, das Bild eines einzelnen solchen Stadiums der Natur der Sache nach nicht in voller Anschaulichkeit hervortreten lassen.

5) Hier und in den folgenden Tabellen ist Jagati der Triṣṭubh gleich gerechnet und sind die wenigen Fälle, in denen Cäsur hinter der 4. oder 5. Silbe angenommen werden kann, nach Gutdünken entschieden.

Mitte (Silben 5—7)	Dritte Silbe des Eingangs ¹⁾	
	kurz	lang
—uu	32	10
—u—	10	20
uu—	14	8
u—u	—	1
— uu	49	—
u uu	2	—
—uu (ohne Cäsur)	62	—

Dazu vier überzählige Reihen²⁾.

Wir finden hier von den T^a-Typen |—uu zur größten Häufigkeit aufgestiegen; dies hat vor der Form |—u—, beide haben vor der alten Hauptform |uu— den Vorsprung gewonnen. Von den T^b-Typen hat —|uu annähernd die Alleinherrschaft erreicht; u|uu ist nahezu verschwunden. T^a überwiegt T^b an Häufigkeit recht stark. Neben beidem aber haben sich häufig Reihen ohne Cäsur eingestellt, durchweg mit der Mitte —uu.

Man sieht, wie diese Verhältnisse sich durchaus in den vorher beschriebenen Richtungen weiter entwickelt haben. Die Quantitäten der Mitte —uu herrschen entschieden vor, ohne doch alleinherrschend geworden zu sein. Der cäsurlöse Typus ist zu starker Häufigkeit angestiegen; insofern zeigt sich die Bedeutung der Cäsur wesentlich abgeschwächt. Auch darin ist, wie eben schon berührt wurde, in gewisser Weise dieselbe Abschwächung erkennbar, daß jetzt die in den Quantitäten einander gleichen drei Typen |—uu, —|uu und das cäsurlöse —uu der Häufigkeit nach an der Spitze stehen, wobei offenbar das Schema der Quantitäten entscheidend, die Cäsur annähernd gleichgiltig ist. In andern Beziehungen freilich zeigt sich deutlich, daß die Cäsur noch immer einen Rest von

1) Der Eingang, bis zur vierten Silbe gerechnet, hat durchweg lange zweite und vierte.

2) Zwei davon gehören wohl dem Wesen der Sache nach dem Typus |—uu mit kurzer dritter zu. Nur ist die Länge nach der Cäsur in zwei Kürzen aufgelöst. Die beiden andern haben |uu— mit fünfsilbigem Vorderglied (u— — — —, — — u — u) statt des viersilbigen: ein Typus, auf den unten (Nr. 5) zurückzukommen ist.

Lebenskraft bewahrt hat: die Mitten $\text{—}\text{—}\text{—}$ und $\text{—}\text{—}\text{—}$ kommen nur mit vorangehender Cäsur vor; sie würden eben bei Cäsur nach der fünften die schon im Veda namentlich für den Fall dieser Cäsur energisch abgelehnte lange zweite hinter der Cäsur ergeben haben.

Wichtig ist sodann die sehr scharf ausgeprägte Behandlung des Eingangs. Alle Eingänge, die nicht lange zweite und vierte haben, sind jetzt verschwunden. Was aber die dritte anlangt, so scheiden sich die Gestalten der Mitte, die im Eingang die kurze dritte verlangen, nämlich $\text{—}|\text{—}\text{—}$, das cäsurlose $\text{—}\text{—}\text{—}$ und wohl auch $\text{—}|\text{—}\text{—}$ ¹⁾, und andererseits die übrigen Mitteformen, die beide Quantitäten der dritten gestatten: $|\text{—}\text{—}\text{—}$, $|\text{—}\text{—}\text{—}$, $|\text{—}\text{—}\text{—}$ (dazu das ausnahmsweise $|\text{—}\text{—}\text{—}$). Cäsur nach der vierten also läßt beliebige dritte zu; Cäsur nach der fünften und fehlende Cäsur fordert die Kürze²⁾. Das zu Grunde liegende Motiv aufzudecken oder unter den denkbaren Motiven das richtige herauszufinden ist wohl nicht leicht. Auf der einen Seite ist vielleicht Fortleben und Steigerung jener Tendenz anzunehmen, die schon im Rgveda im längeren Reiheneingang, anders als im kürzeren, der kurzen dritten einen gewissen Vorzug einräumte; dem Tonfall der zweiten Reihenhälfte sollte schon die erste entsprechen. Auf der andern Seite mochte ein fünfsilbiger Komplex entschiedener als ein viersilbiger der ungliederten Aufeinanderfolge von Längen zu widerstreben scheinen, dringender die Artikulation durch Kürze der Senkung in seiner Mitte verlangen. Wo es dann wohl verständlich ist, daß die neu entstehende cäsurlose Form an dieser bestimmteren Ausgestaltung des b-Typus teilnahm. Spielte vielleicht auch die Empfindung mit, daß vor der absteigenden Bewegung der Mitte $\text{—}|\text{—}\text{—}$ oder des cäsurlosen $\text{—}\text{—}\text{—}$ der jambische Aufstieg deutlich hervorgehoben werden mußte? Dagegen spricht, daß das betreffende Gesetz für die Mitte $|\text{—}\text{—}\text{—}$ nicht gilt, vor welcher Mitte freilich wiederum andererseits die kurze dritte, wenn sie auch nicht geboten ist, doch bemerkenswert überwiegt³⁾.

1) Wie sich bei dieser seltenen, in der Bhagavadgītā nur 2 mal vertretenen Mitte die Verhältnisse im ganzen Mahābhārata stellen, zeigt Zubatý a. a. O. 634 f. (unter Nr. 56. 57. 59. 61): lange dritte erscheint in der Tat einigemal, aber doch nur ganz ausnahmsweise.

2) Wenn der Gang der vorliegenden Auseinandersetzungen es mit sich bringt, daß diese Regel hier ausgesprochen wird, so beanspruche ich damit keineswegs — wie dem Kundigen nicht erst gesagt zu werden braucht — sie entdeckt zu haben. Vgl. u. a. Kühnau 193; Zubatý a. a. O. 627. 630.

3) So in der Bhagavadgītā (oben S. 506) und offenbar überhaupt im Epos (Zubatý a. a. O. 627. 630); schon vorher in der Śvetāśvatara Up. (nicht so in der

Bemerkung verdient noch bei der Mitte |—υ—, welche beide Eingänge zuläßt, das starke Überwiegen dessen mit der langen dritten ¹⁾. Das ist kein in den verhältnismäßig kleinen Zahlen der Bhagavadgītā an sich denkbarer Zufall. Die das ganze Mahābhārata betreffenden Zählungen Zubatýs (a. a. O. 630) zeigen dasselbe Verhältnis im großen, und zwar genauer in der Form, daß bei der Mitte |—υ— und in geringerem Maß auch bei der Mitte |υυ— speziell der Eingang mit langer erster und dritter bevorzugt wird ²⁾. In der späteren Metrik hat, wie bekannt, die hier besprochene Neigung zur Bildung der Versmaße Śālinī (— — — — |—υ—υ—υ—) und Vātermī (— — — — |υυ—υ—υ—) geführt. Fühlten die epischen Verstechniker den Wunsch, bei der Mitte |—υ—, die schwereres Gewicht hatte als die häufigere |—υυ, dies Gewicht durch Bevorzugung der langen ersten und dritten noch zu verstärken und dadurch dieser Reihe eine besondere Wichtigkeit zu verleihen? —

So ist hier nicht ohne Feinheit eine Vielheit gleichwertiger und doch gegen einander nuancierter Formen zusammengeordnet: obenan der Haupttypus mit der daktylischen Mitte, der aus dem doch nicht vollständigen Zusammenfließen mehrerer, bei scharfer Betrachtung noch unterscheidbarer Gestalten sich gebildet hat; dann mannigfaltige Nebentypen verschiedenen Charakters. In dieser Form steht die elfsilbige Reihe innerhalb weiter literarischer Massen vollständig oder annähernd fest ³⁾; die im Fluß begriffene Entwicklung hat da einen wenigstens vorläufigen Haltepunkt erreicht. Gehen wir nun von dort aus wieder einen Schritt rückwärts, so finden wir einen Zustand, wo das, was wir eben in fertiger Gesetzmäßigkeit antrafen, erst im Begriff ist, sich zu dieser herauszubilden; für jetzt ist es nur eine mehr oder minder entschiedene Vorliebe, die sich auf den betreffenden Typus richtet. Diesem Vorstadium scheint mir die Triṣṭubh (Jagati) der Kāṭha- und Śv et āśv atara Upaniṣad sowie der in einigen Dharmasūtras begnenden Zitate anzugehören. Ich lege folgende Zählungen vor ⁴⁾:

Kāṭha Up.; s. unten S. 509); in auffallendem Maße dann in den S. 509 behandelten Dharmasūtras. Daß da eine gewisse Gemeinsamkeit der Mitten |—υυ und —|υυ bz. —υυ im Spiel ist, ist wohl wahrscheinlich. Zu dem hier Gesagten würde die unten S. 510 A. 1 ausgesprochene Vermutung, daß der Fall der Mitte υ|υυ ursprünglich abweichend behandelt wurde, gut passen.

1) Im Gegensatz zur Mitte |—υυ, s. die vorige Anmerkung.

2) Bei meinen eignen Zählungen habe ich leider im Glauben an die Indifferenz der ersten Silbe diese Verhältnisse zu beachten unterlassen.

3) Man vergleiche beispielsweise die Angaben Zubatýs über den Bestand des großen Epos, a. a. O. 648 f. (§ 49).

4) Ältere vedische Verse, die in den betreffenden Texten angeführt oder

Kāṭha und Śvetāśvatara Upaniṣad¹⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang ²⁾		Unregelmäßiger Eingang ³⁾
	Dritte kurz	Dritte lang	
— — —	13. 32	9. 9	7. 3
— — —	23. 16	18. 28	7. 4
— — —	6. 3	21. 16	10. 7 ⁴⁾
— — —	2. 1	1. 1.	1. —
T ^a mit unregelmäßiger Mitte	5. 2		
— — —	27. 70	6. 7	— —
— — —	6. 10	9. 5	2. 3
T ^b , unreg. Mitte	1. 3		
— — — ohne Cäsur	6. 32	2. 2	1. 1
Unreg. Mitte ohne Cäsur	1. 4		

Baudhāyana Dharm. und Vāsiṣṭha Dharm. ⁵⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang		Unregelmäßiger Eingang
	Dritte kurz	Dritte lang	
— — —	4. 14	— 1	1. 1
— — —	3. 6	5. 5	— —
— — —	2. 3	6. 3	1. 1
— — —	1. 1	1. —	2. —
— — —	10. 29	1. 3	1. 1
— — —	1. —	— —	— —
— — — ohne Cäsur	5. 20	1. —	— —
— — — ohne Cäsur	— 1	— —	— —

wiederholt werden, sind natürlich unberücksichtigt gelassen. Ebenso die großen Mengen überzähliger oder sonst ganz unregelmäßiger Reihen; auf einige unter diesen hervortretende Typen komme ich unten (Nr. 5) zurück. Die seltenen Unregelmäßigkeiten des Ausgangs habe ich nicht berücksichtigt.

1) Von den jedesmal gegebenen zwei Zahlen betrifft die erste die KU., die zweite die Śv. U.

2) D. h., bis zur vierten Silbe gerechnet, — — — —.

In diesen Zahlen tritt der Zusammenhang mit dem Stadium der Bhagavadgītā, zugleich aber auch der altertümlichere Charakter der hier untersuchten Versifikation deutlich hervor. Die Stellung der Cäsur nach der vierten (vgl. oben S. 506) überwiegt durchweg, wenn auch in verschiedenem Maße. Cäsurlose Reihen sind, außer im Vāsiṣṭham, noch nicht so häufig geworden wie in der Bhagavadgītā; allerdings mag dabei mitspielen, daß sich in dieser zahlreiche lange Komposita finden. Die daktylische Mitte hat, wieder außer im Vāsiṣṭham, noch nicht das Übergewicht erreicht wie in der Bhagavadgītā. Das Mittelstück |○○ ist noch nicht, wie in dieser, verschwunden; die Mitte ○|○○ ist wenigstens in den Upaniṣaden noch ziemlich häufig. Besonders deutlich tritt die Verschiedenheit des Entwicklungsstadiums im Reiheneingang hervor. Die von √—√— (bz. √—√—) verschiedenen Formen des Eingangs sind noch entfernt nicht verschwunden. Die Abhängigkeit der Zulassung der langen dritten von der Stellung der Cäsur ist schon zur Regel geworden¹⁾, aber namentlich in den Upaniṣaden zeigen verhältnismäßig zahlreiche Ausnahmen, daß diese Regel sich doch noch keineswegs vollständig durchgesetzt hat. Das Übergewicht der langen dritten im Fall der Mitte |—○— ist (außer in Śvet. Up.?) noch nicht bemerkbar. Von den beiden Upaniṣaden scheint sich auch im Metrum, wie das zu den sonstigen Erwägungen stimmt, die Kātha Up. als die ältere zu erweisen.

5. Überzählige Reihen. In der Übergangszeit sind, wie schon berührt wurde, überzählige Reihen sehr häufig, weitaus häufiger als unterzählige. Das Gefäß des Verses kann die Fülle dessen, was man zu sagen hat, oft nicht fassen. Und offenbar war dem Formgefühl eine Reihe, die alles Nötige enthielt — nur noch darüber hinaus eine Zugabe —, erträglicher als eine solche, die irgendwo verstümmelt schien. Selbst die sorgfältige Versifikation der Bhagavadgītā ließ die Reihen zu

$\overset{\circ}{na} \overset{\circ}{cāitad} \overset{\circ}{vidmah} \overset{\circ}{kātaran} \overset{\circ}{no} \overset{\circ}{gariyah}$
 $\overset{\circ}{yad} \overset{\circ}{vā} \overset{\circ}{jayema} \overset{\circ}{yadi} \overset{\circ}{vā} \overset{\circ}{no} \overset{\circ}{jayeyuh}$;

3) Überwiegend von der Form —○—; dann —○○, ○—○, ○○— u. s. w.

4) Darunter eine oft wiederholte stehende Wendung.

5) Jedesmal betrifft die erste Zahl Baudhāyana, die zweite das Vāsiṣṭham.

1) Die Zahlen für die Upaniṣaden legen aber den Gedanken nahe, daß damals in T^b die Bevorzugung der kurzen dritten nur für die Mitte —|○○, noch nicht für ○|○○ galt. Vgl. oben S. 507 Anm. 3.

man darf annehmen, daß derartige als durchaus vollgiltig betrachtet worden ist.

Nähere Prüfung der überzähligen Reihen des großen Epos, deren Bau man dank der Sorgfalt Zubatýs (a. a. O. 637 ff.; vgl. auch Hopkins, *The Great Epic* 286 ff.) leicht überblicken kann, stellt einige Tatsachen heraus, auf die hinzuweisen nützlich scheint.

Seit vedischer Zeit ¹⁾, wie bekannt, beruht die typische Hauptform der Überzähligkeit in der Triṣṭubhmetrik darauf, daß statt des kürzeren Vordergliedes und längeren Hintergliedes, oder des längeren Vordergliedes und kürzeren Hintergliedes, das längere Vorderglied und das längere Hinterglied zusammengefügt sind. Hier zeigt nun das Epos entschiedenste Vorliebe für folgende drei Kombinationen:

1. $\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-|\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$
2. $\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-|\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$
3. $-----|\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$ ²⁾.

Das Motiv, auf dem die erste Form beruht, ist leicht verständlich. Der Poet hob an mit dem Eingang der in diesem Zeitalter häufigsten Reihenformen (Zubatý 627): $\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}----$. Nach der Cäsur fuhr er dann, eben dieser Form entsprechend, fort mit $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}----$. Aber dabei geriet er aus dem normalen Geleise $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$ in das zuerst diesem gleich verlaufende, ebenfalls recht häufige andre (Zub. 630) $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}----\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$. So begreift sich der Hergang besser als durch die Annahme, daß dem Dichter schon anfangs als Ziel die zweite Hälfte $\underline{\text{u}}\underline{\text{u}}----\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}$ vorschwebte und ihm dann die zugehörige erste Hälfte um eine Silbe zu lang geriet. Denn da zu jener zweiten Hälfte häufiger das Vorderglied $\underline{\text{u}}----$ als $\underline{\text{u}}-\underline{\text{u}}-$ gehört (Zub. 630), versteht man auf diese Weise nicht, warum der in Rede stehenden überzähligen Form kurze dritte zukommt ³⁾.

Anders muß der psychologische Vorgang bei der dritten oben verzeichneten Kombination gedacht werden. Hier ist in der Tat von der schon anfangs vorschwebenden Vorstellung des zweiten Teils auszugehen. Denn ein erster Teil $-----$ kommt normalerweise überhaupt nicht vor ⁴⁾. Unzweifelhaft veranlaßte die

1) Vgl. meine Prolegomena 66 ff.

2) Dies die Vaiśvadevi der klassischen Metrik.

3) Die im übrigen gleiche Form mit langer dritter ist wesentlich seltener (Zub. 638).

4) Er findet sich, außer in der eben in Frage stehenden Kombination, noch in Zubatýs Nummern 60. 82. 112. Die beiden letzten sind selbst überzählig und kommen als Ausgangspunkt für jene viel häufigere überzählige Form nicht in Betracht. Ebenso wenig aber Nr. 60. Wie hätte diese an sich nicht besonders

Absicht einen zweiten Teil $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ zu bilden, dazu, den ersten Teil aus lauter Längen herzustellen (vgl. was oben S. 508 über die hierauf gerichtete Vorliebe bemerkt ist); nur geriet diese Längenreihe eben in Anlehnung an andre fünfsilbige Reihen um eine Silbe zu lang.

Die zweite der obigen Kombinationen endlich mag einerseits auf dem häufigen Typus $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (Zub. S. 630), andererseits auf der häufigsten Form des Eingangs $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (dazu dann vielleicht noch auf der ersten Kombinationsform?) beruhen.

Bemerkenswert ist, daß die beliebteren Typen dieser überzähligen Reihen immer nur das Mittelstück $\text{—} | \text{—} \text{—} \text{—}$ oder $\text{—} | \text{—} \text{—}$ haben, aber nicht $\text{—} | \text{—} \text{—} \text{—}$ ¹⁾. Es scheint, daß die überzählige Form mit dem Daktylus deshalb der Phantasie ferner lag, weil die Hauptform dieses Zeitalters den Daktylus hatte und die besondere Geläufigkeit dieses Geleises Entgleisungen erschweren mochte.

Blicken wir von diesen Verhältnissen des großen Epos auf die Katha und Śvetāśvatara Upaniṣad hinüber, in denen wir vorher den epischen Zustand sich vorbereiten sahen, so finden wir auch hier Ähnliches, namentlich in der Śv. U., in der sich eine ziemlich ausgeprägte Sachlage herausgebildet hat, während in der KU. noch bunte, offenbar den Stempel höheren Altertums tragende Verwirrtheit herrscht.

Als zweite Reihenhälfte ist in der KU. am häufigsten $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$; wenn die vorangehende erste Hälfte am häufigsten die Gestalt $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ hat (4mal), so entspricht das dem ersten der oben angegebenen drei Haupttypen des Epos²⁾. Es folgt die hier noch nicht so wie später zurückgedrängte zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (4mal, darunter 2mal mit dem Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ ³⁾). Weiter die zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$; wenn die 2mal den Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ hat⁴⁾, so könnte sich hier der obige 3. Typus (S. 511) vorbereiten. Endlich zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ mit dem Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$

häufige normalzählige, aber in ihren Quantitäten der Norm nicht entsprechende Form eine überzählige viel häufigere, in den Quantitäten des Hintergliedes vollkommen anders gebildete hervorgerufen?

1) Verhältnismäßig seltene solche Formen gibt Zubaty S. 639 unter Nr. 107—115. Vgl. auch Hopkins 288.

2) Die andern Eingänge vor demselben zweiten Teil (wobei kleine Unregelmäßigkeiten von dessen Ausgang nicht berücksichtigt sind) in der KU. sind $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (2mal), $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (2mal), $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (je 1mal).

3) Eingang in den beiden andern Fällen: $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$.

4) Außerdem der Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (1mal).

(1 mal). Man sieht, daß im Ganzen für den Eingang $\times \cup \cup \cup$ besondere Vorliebe herrscht; das paßt in den sonstigen Entwicklungs- gang gut hinein. In der ŚvU. findet sich: zweiter Teil $\cup \cup \cup \cup \times$; davor Eingang meist $\times \cup \cup \cup$ (10 mal!): der erste epische Typus von S. 511¹⁾. — Zweiter Teil $\cup \cup \cup \cup \times$; davor Eingang meist $\cup \cup \cup \cup$ (5 mal) bz. $\cup \cup \cup \cup$ (2 mal), sowie $\times \cup \cup \cup$ (3 mal): der dritte und zweite obige epische Typus²⁾. — Seltener ist, wie im Epos, der zweite Teil $\cup \cup \cup \cup \times$ (4 mal); davor Eingang $\times \cup \cup \cup$ (2 mal)³⁾. — Je einmal finden sich die zweiten Teile $\cup \cup \cup \cup \cup$ (davor: $\cup \cup \cup \cup$) und $\cup \cup \cup \cup \cup$ (davor: $\cup \cup \cup \cup$).

Hält man das alles zusammen mit den ṛgvedischen Materialien, die ich vor langer Zeit vorgelegt habe⁴⁾, so ergibt sich ein Bild davon — natürlich wird dies der Vervollständigung durch Fest- stellungen über die jüngeren Saṃhitās, die Brāhmaṇas und ältesten Upaniṣaden bedürfen —, wie die allgemeine Geschichte der Triṣṭubh sich auf dem speziellen Gebiet dieser überzähligen Triṣṭubhreihen widerspiegelt.

6. Die Triṣṭubh des alten Buddhismus. An die fest ausgeprägte Triṣṭubh der epischen Schichten, als deren Reprä- sentantin wir etwa die Bhagavadgītā betrachten können, schließt sich in andern Partien des großen Gedichts und im Rāmāyaṇa die gegen die Cäsur gleichgiltig gewordene, allein das eine Schema $\times \cup \cup \cup \cup \cup \cup \times$ beständig wiederholende: womit die Geschichte dieses Versmaßes im wesentlichen ihr Ziel erreicht hat.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Hervorhebung dieser beiden Typen der epischen Triṣṭubh eben nur ganz im Großen die Entwicklung der betreffenden Verhältnisse charakterisieren soll. Auf Einzelheiten, individuelle Eigentümlichkeiten bestimmter Ab- schnitte u. dgl. mehr (wie z. B. die sehr hervortretenden metrischen Besonderheiten der Erzählung von Vāmadevas Rossen M. Bh. III, 192, mit dem Vorherrschen der Mitte $\cup \cup \cup$ und der großen Häufigkeit überzähliger Reihen) lag es nicht in meiner Absicht einzugehen.

Nun aber ist zu fragen, wie sich in die betrachtete Entwicklung die Verstechnik des alten buddhistischen Kanon einordnet⁵⁾.

1) Sonstige Eingänge: $\cup \cup \cup \cup$, $\cup \cup \cup \cup$ (je 1 mal). Die Abneigung gegen die lange dritte im Typus $\times \cup \cup \cup \cup \cup \cup \times$ kommt auch in dieser überzähligen Varietät zur Erscheinung.

2) Sonstige Eingänge: $\cup \cup \cup \cup$, $\cup \cup \cup \cup$, $\cup \cup \cup \cup$ (je 1 mal).

3) Sonstige Eingänge: $\cup \cup \cup \cup \cup$, $\cup \cup \cup \cup$.

4) Prolegomena a. a. O.

5) Ich habe mich mit dieser Frage schon in der Gurupūjākaumudī 10 f. be- schäftigt. Das dort Gesagte aber bedarf auf Grund fortgeschrittener Kenntnis der außerbuddhistischen Triṣṭubh mancher Ergänzungen.

Neben den Zählungen Fausbölls über das Dhammapada¹⁾, die leider die Cäsur nicht berücksichtigen²⁾, lege ich die folgenden über den Aṭṭhakavagga (Sutta Nipāta) und über das erste Kapitel (Devatāsamyutta) des Saṃyutta Nikāya zu Grunde. Der für diese Textschicht geltenden Normalgestalt der ersten vier Silben der Reihe (— — — —) ist die in einer Anzahl von Fällen auftretende fünfsilbige Form mit dem bekannten Vorschlag einer Kürze (— — — — —) gleichgerechnet worden. Die verschwindend seltenen Unregelmäßigkeiten des Reihenausgangs sind nicht berücksichtigt; ebensowenig das gleichfalls recht seltene Auftreten einzelner Jagatireihen inmitten der Triṣṭubh³⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang	Unregelmäßiger Eingang
— — —	112. 26	2 ⁴⁾ . 6 ⁵⁾
— — —	12. 3	— 1 ⁶⁾
— — —	5. 6	— 1 ⁷⁾
— — —	2. —	— —
— — —	7. —	1 ⁸⁾ . —
— — —	167. 33	7 ⁹⁾ . 2 ¹⁰⁾
— — —	25. 9	3 ¹¹⁾ . 1 ¹²⁾
— — —	5. 3	— —
— — —	3. —	— —
Ohne Cäsur:		
— — —	100. 36	11 ¹³⁾ . 1 ¹⁴⁾
— — —	3. 1	— —
— — —	1. —	— —
— — —	4. —	— —

1) Vgl. auch die Bemerkungen von Moore JAOS. XXVIII, 326 ff. über das Itivuttaka.

2) Zur Ergänzung verweise ich auf meine Angaben ZDMG. XXXVII, 61.

3) Die erste Zahl der Tabelle betrifft jedesmal den Aṭṭhakavagga, die zweite das Devatāsamyutta. — Einzelne Fälle, deren Beurteilung zweifelhaft ist, können das Gesamtergebnis der Statistik nicht beeinflussen. Natürlich steht nicht immer fest, welches die genaue dem Verskünstler vorschwebende Wortform war; so kann man vielfach zwischen -am und langem -am schwanken.

4) Eingänge — — — —, — — — —.

Dazu kommen über- und unterzählige Zeilen (Atth.: 12, Devat.: 10). Mit einer gewissen Regelmäßigkeit tritt unter ihnen die Verbindung eines fünfsilbigen ersten Reihenteils (fast immer $\underline{\text{v}}\text{—}\text{v}\text{—}\text{—}$, einmal $\text{—}\text{v}\text{—}\text{v}$) mit einem siebensilbigen zweiten (fast immer $\text{vv}\text{—}\text{v}\text{—}\text{v}\text{—}\underline{\text{v}}$, einmal $\text{—}\text{vv}\text{—}\text{v}\text{—}\text{—}$) hervor (zusammen 6 mal).

Diese Zahlen ergeben ein sehr starkes Übergewicht der Gestalt $\text{—}\text{vv}$ in den Mittelsilben 5—7, gleichviel ob Wortende hinter der vierten oder fünften¹⁾ oder an keiner der beiden Stellen steht²⁾. Ferner überhaupt weitgehende Gleichgiltigkeit gegen die Cäsur. Endlich sehr starkes Vorherrschen des normalen Reiheneingangs. So nähert sich hier die Triṣṭubhreihē, wie auch aus Fausbölls Feststellungen über das Dhammapada hervorgeht, in hohem Grade dem Schema $\underline{\text{v}}\text{—}\text{v}\text{—}\text{—}\text{vv}\text{—}\text{v}\text{—}\underline{\text{v}}$. Aber was von den Formen mit anderer Mitte als $\text{—}\text{vv}$ übrig ist, weist immerhin deutlichste Spuren des alten von der Cäsur beherrschten Zustandes auf. Wie es diesem entspricht, gehört zur Mitte $\text{—}\text{v}\text{—}$ und $\text{vv}\text{—}$ überwiegend oder durchweg Cäsur nach der vierten, zur Mitte $\text{vv}\text{—}$ überwiegend die nach der fünften. Eine klare Spur des Alten liegt auch darin, daß in den überzähligen Reihen von 5 + 7 Silben der zweite Teil, wie in der alten Zeit, weit überwiegend die Gestalt $\text{vv}\text{—}\text{—}\text{v}\text{—}\underline{\text{v}}$ hat und nur ausnahmsweise die in diesen Texten selbst herrschende Gestalt dieses Teils $\text{—}\text{vv}\text{—}\text{v}\text{—}\underline{\text{v}}$. Auch in der Bildung des Eingangs erkennt man besonders im Devatā-samyutta hinter der Hülle der modernen allein mit der kurzen dritten arbeitenden Technik deutlich die Spur des älteren Zustandes.

5) Eingänge $\text{vv}\text{—}\text{vv}$ (mit Kürze als Vorschlag), $\text{—}\text{—}\text{vv}$ (2 mal), $\text{—}\text{vv}\text{—}$, $\text{v}\text{—}\text{—}\text{—}$, $\text{—}\text{—}\text{—}\text{—}$.

6) Eingang $\text{v}\text{—}\text{—}\text{—}$.

7) Ebenso.

8) Eingang $\text{—}\text{—}\text{vv}$.

9) Eingänge $\text{—}\text{v}\text{—}\text{—}$ (2 mal), $\text{—}\text{vv}\text{—}$ (3 mal), $\text{—}\text{—}\text{—}\text{—}$ (2 mal).

10) Eingänge $\text{—}\text{—}\text{—}\text{—}$, $\text{—}\text{vv}\text{—}$.

11) Eingänge $\text{—}\text{vv}\text{—}$ (2 mal), $\text{v}\text{—}\text{—}\text{—}$.

12) Eingang $\text{—}\text{vv}\text{—}$.

13) Eingänge $\text{—}\text{vv}\text{—}$ (2 mal), $\text{—}\text{—}\text{—}\text{—}$ (7 mal; mehrfach annähernd gleicher Wortlaut), $\text{—}\text{—}\text{vv}$, $\text{vv}\text{—}\text{—}\text{—}$ (mit Kürze als Vorschlag).

14) Eingang $\text{—}\text{vv}\text{—}$.

1) Letzteres bemerkenswert häufiger als ersteres, im Unterschied von den früher betrachteten Materialien. Ist das dahin zu deuten, daß jetzt, wo die Cäsur sehr schwach oder verwischt war, der Grund zur Bevorzugung ihrer Stellung nach der vierten fortfiel?

2) Die Cäsur tritt im Ganzen doch wohl noch häufiger auf, als der bloße Zufall ergeben mußte: so im Dhammapada (ZDMG. XXXVII, 61).

Wenn von den wenigen hier sich findenden Eingängen mit langer dritter vier vor den Mitten |—○○, |—○—, |○○— stehen und auf die so viel häufigeren Mitten mit Cäsur nach der fünften oder ohne Cäsur nur ein solcher Fall kommt, wird hier doch eine Nachwirkung des oben besprochenen Gesetzes vorliegen, das lange dritte im Ganzen nur in T* gestattete. Man bemerke insonderheit, daß auf nur 7 Fälle mit |○○— und nur vier mit |—○— schon je ein Fall der langen dritten kommt (beide in I, 4, 3: *anāgantvā puriso maccudheyyā, na te kāmā yāni citrāni loke*. Ähnlich im Dhammapada. Dort finden sich zwei Fälle mit langer dritter¹⁾: 142 *santo danto niyato brahmacārī*, 354 *sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti*²⁾. Daß beide nicht nur Cäsur nach der vierten, sondern auch die seltenen Mitten |○○— und |—○— haben, ist wohl kein Zufall³⁾.

Bei alledem kann man sich nicht verbergen, daß die Vergleichung der buddhistischen Triṣṭubh etwa mit der der Bhagavadgītā ein wesentlich andres Resultat ergibt, als man erwartet hätte. In der so entschiedenen Vorherrschaft der Mitte —○○ und des Eingangs √—○— zeigen die buddhistischen Texte eine Annäherung an den klassischen Zustand, die in der Tat überrascht. Was in ihnen als Überrest spärlich fortexistiert, ist in der Bhagavadgītā in vollem Leben vorhanden. Man wird dies vorurteilslos würdigen und doch, wie wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, nicht daran denken, den Suttanipāta oder das Dhammapada darum für jünger als die Bhagavadgītā zu erklären. Auf andern Gebieten liegende Momente würden das unmöglich machen, mit denen auf Seiten der Metrik die Vergleichung der Ślokatechnik im Einklang steht. Wir werden ohne die Annahme eines langsameren und eines schnelleren Entwicklungstempos in den verschiedenen literarischen, vermutlich auch in den geographischen Bereichen nicht durchkommen. Der Buddhismus und vielleicht überhaupt der Osten⁴⁾ war in der Uniformierung der Triṣṭubh

1) Von dem ganz unregelmäßigen V. 330 sehe ich ab.

2) Allerdings Eingang hier nicht ———, sondern —○—.

3) Im nächsten Abschnitt wird von den Vipulāformen des Śloka die Rede sein, die ja durch die Entwicklung der Triṣṭubh entscheidend beeinflusst sind. Es wird sich zeigen, daß auch in ihnen die huddhistische Metrik eine Spur des Gesetzes bewahrt hat, welches die Quantität der dritten Triṣṭubhsilbe von der Stellung der Cäsur abhängig macht.

4) Auch die Jainas haben die Triṣṭubh wie die Buddhisten, sogar noch entschiedener als diese uniformiert, indem sie gleichfalls der Hauptsache nach die Gestalt √—○—○○—○— durchführten; doch auch sie haben daneben, freilich selten, die alten Mitten |○○— und |—○— erhalten. Siehe Jacobi ZDMG.

vorausgeellt, während die brahmanischen westlichen Verskünstler oder doch große Gruppen von ihnen noch an Älterem festhielten, das erst später zu dem im Osten erreichten Zustand oder vielmehr über ihn hinaus entwickelt worden ist.

7. Der Einfluß der Triṣṭubh auf den Śloka: die Vipulās. Die Geschichte der Ślokaformen mit anderm zweitem Fuß¹⁾ als dem normalen der alten Zeit $\cup\text{---}\cup\text{---}\cup$ oder dem normalen der jüngeren Zeit $\cup\text{---}\text{---}\cup$ habe ich Nachr. 1909, 233 ff., zum Teil nach dem Vorgang Jacobis, darzustellen versucht. Die leitende Tatsache ist, daß die Ślokazeilen mit $B\cup\cup\cup\cup$ („I. Vipulā“), $B\text{---}\cup\cup\cup$ („II. Vipulā“), $B\text{---}\text{---}\cup$ („III. Vipulā“), $B\text{---}\cup\text{---}\cup$ („IV. Vipulā“), dazu in älterer Zeit auch mit $B\cup\cup\text{---}\cup$, sich an die Triṣṭubhzeilen, zu deren Silben 5–8 sie in ihren Quantitäten stimmen²⁾, in der Cäsur und den Quantitäten des Eingangsfußes anlehnen³⁾. Auf Grund der im Obigen dargestellten Geschichte der Triṣṭubh glaube ich die bisher gewonnenen Erkenntnisse nach einigen Seiten erweitern oder präzisieren zu können.

Ein besonders unbequemes Problem war es gewesen, weshalb in gewissen Vipulās (I. IV; dazu im Fall von $B\cup\cup\text{---}\cup$) A (abgesehen von der allgemein geltenden Ausschließung von $\cup\cup\cup\cup$) nur der Beschränkung unterworfen ist, daß es auf eine Länge ausgehen muß, während in den andern Fällen (Vip. II. III) für A die Gestalt $\cup\text{---}\cup\text{---}$ verlangt wird.

XXXVIII, 607 f. Vgl. zur Triṣṭubh der Jainas auch Schubring, Ācārāṅgasūtra p. 54.

1) Als „Füße“ des Śloka benenne ich die vier viersilbigen Teile. Ich bezeichne sie als A, B, C, D.

2) Nur bei der III. Vipulā findet solche Übereinstimmung nicht statt. Diese ist, wie ich a. a. O. gezeigt habe, Neubildung nach der zweiten.

3) Anschaulich und lehrreich hat Hopkins, The Great Epic 216, an epischen Beispielen gezeigt, wie sich der Zusammenhang zwischen solchen achtsilbigen Reihen und dem entsprechenden Teil von elfsilbigen gelegentlich in direkter Identität des Wortlauts ausprägt. Zeigt sich die Wirkung des elfsilbigen Vorbildes auf die achtsilbige Reihe auch darin, daß die Schlußsilbe mehrerer Vipulāformen, weil einer Länge des elfsilbigen Schemas entsprechend, meist lang ist? Vgl. die Angaben von Hopkins 221 f., auch Jacobi Ind. Studien XVII, 450. Ich habe die Frage nicht hinreichend untersucht und zweifle einstweilen. Bei der ersten und zweiten Vipulā könnte sich das Überwiegen der Länge wegen der drei bzw. zwei vorangehenden Kürzen von selbst ergeben haben. Für die dritte Vip., wo Längen vorangehen, gilt jenes Überwiegen der Länge nicht. Für die seltene vierte soll es nach Hopkins gelten, aber in seinen Beispielen S 453 f. erscheint die Kürze oft genug. Simons Tabellen für Pālitexte (ZDMG. XLIV, 84 ff.) können allerdings an absichtliche Bevorzugung schließender Länge in dieser Vipulā denken lassen.

Jetzt verstehen wir die betreffende Regelung sofort zunächst für die II. Vipulā $\underline{\times} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \text{---} \underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$. Zur achtsilbigen Reihe mit B $\text{---} \underline{\cup} \underline{\cup}$ stimmen zwei Formen der Triṣṭubhreie, sofern wir uns an deren Entwicklungsstadium halten, welches durch das Gesetz über Länge und Kürze der dritten (oben S. 507) beherrscht wird¹⁾: $\underline{\times} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \text{---} | \underline{\cup} \underline{\cup} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \underline{\times}$ und $\underline{\times} \text{---} \underline{\times} \text{---} \text{---} | \text{---} \underline{\cup} \underline{\cup} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \underline{\times}$. Von diesen beiden Typen ist der erstere in Upaniṣaden und Dharmasūtras (oben S. 509) wie auch im großen Epos (Zubatý ZDMG. XLIII, 627. 630) der entschieden häufigere. So ist es verständlich, daß die Vipulā überwiegend den Eingang jener Form der Triṣṭubhreie $\underline{\times} \text{---} \underline{\cup} \text{---}$ und meist, wie diese, Cäsur nach der fünften hat. Auf den andern Fall komme ich später (S. 519) zurück.

Daran schließt sich als Nachahmung die dritte Vipulā $\underline{\times} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \text{---} | \text{---} \underline{\times}$, die keiner Triṣṭubhform nah steht und denn auch, wie ich früher gezeigt habe, in ihrer Vorgeschichte nicht in dieselbe Vergangenheit wie die übrigen Vipulās hinaufreicht. Sie ist eben nur indirekt, durch die zweite hindurch, von der Triṣṭubh beeinflusst.

Weiter die vierte Vipulā mit B $\text{---} \underline{\cup} \text{---} \underline{\times}$; sie stellt sich zur Triṣṭubhreie $\underline{\times} \text{---} \underline{\times} \text{---} \text{---} | \underline{\cup} \text{---} \text{---} \underline{\cup} \text{---} \underline{\times}$; Cäsur nach der fünften ergäbe keine gebräuchliche Triṣṭubhform. So ist es in der Ordnung, daß die Vipulā Cäsur nach der vierten und mithin, dem oben entwickelten Gesetz entsprechend, indifferente dritte (Eingang $\underline{\times} \text{---} \underline{\times} \text{---}$) hat. Wenn nun daneben auch der Eingang $\underline{\cup} \underline{\cup} \text{---}$ gestattet wird (die einzige noch in Betracht kommende Möglichkeit mit langer vierter, da $\underline{\cup} \underline{\cup} \underline{\cup}$ prinzipiell ausgeschlossen ist), so entspricht auch dieser Eingang einer im Triṣṭubhvorbild gegebenen Möglichkeit. Da herrscht ja durch lange Zeit im Eingang von T^a wesentlich größere Freiheit als in dem von T^b. Daß die hier im Śloka aufrecht erhalten wurde, mag durch den Zustand in der Pathyāform dieses Metrums befördert sein.

Sehr durchsichtig ist ferner die später aufgegebene Reihenform mit B $\underline{\cup} \underline{\cup} \text{---} \underline{\times}$, vor der gleichfalls nicht A $\underline{\times} \text{---} \underline{\cup} \text{---}$, sondern nur Ausgang des A auf Länge gefordert wird. Auch hier wie bei der vierten Vipulā war Anschluß allein an eine T^aform möglich, die mit der Mitte $| \underline{\cup} \underline{\cup}$, welche in Bezug auf den Eingang mit der für die vierte Vipulā entscheidenden T^aform, mit Mitte $| \underline{\cup} \underline{\cup}$, gleich steht. So erklärt sich, daß auch für diese Śloka-zeile Cäsur nach der vierten und betreffs der Quantitäten des Eingangs das eben über die IV. Vipulā Bemerkte gilt.

1) Genau genommen muß hinzugefügt werden: und sofern wir von der cäsurlösen Triṣṭubhreie absehen.

Für die erste Vipulā endlich, mit B ॐॐॐ, bot sich Anknüpfung an zwei der minder häufigen T-Formen, T^a mit Mitte |ॐॐ und T^b mit Mitte ॐ|ॐ. Dem entspricht es, daß die Vipulā Cäsur beliebig nach der vierten oder der fünften zuläßt. Die engere Quantitätsbeschränkung im Eingang gilt für das erste der beiden T-Vorbilder nicht; vielleicht ursprünglich auch nicht für das zweite (oben S. 510 A. 1). So ist es begreiflich, daß diese Vipulāform betreffs des Eingangs mit den freieren zuletzt besprochenen auf einer Linie steht¹⁾. —

Wir kehren noch einmal zur zweiten Vipulā zurück. Wir sahen, daß B ॐॐॐ Anschluß an eine allergeläufigste und an eine immer noch recht geläufige Triṣṭubhform (mit Mitte —|ॐॐ bz. |—ॐॐ) ermöglicht. Beide, die Cäsur verschieden stellend, haben entsprechend verschiedene Gesetze für den Eingang. Da nun die Vipulā die beiden Cäsurstellungen zuläßt (häufiger nach der fünften, seltener nach der vierten), ergibt sich die Frage: verbindet sich damit, dem T-Vorbild entsprechend, verschiedene Regelung der Quantitäten des Eingangs?

Diese Fragestellung führt uns zu einer Beobachtung Jacobis²⁾ und hilft uns diese in den ihr zukommenden Zusammenhang einordnen. Jacobi hat für beide Epen festgestellt, daß überall, wo die II. Vipulā „nicht mit dem gesetzmäßigen Fuße ॐ—ॐ— anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endenden Versfuße“, Cäsur nach der vierten steht. Also — wie auch durch die Beispielsammlung bei Hopkins, Gr. Epic 449 f. bestätigt wird — Cäsur nach der vierten läßt den „gesetzmäßigen“ wie den freieren Eingang zu; Cäsur nach der fünften verlangt den ersteren; z. B. einerseits *yato yato niścarati* oder *bhavān dharmo*

1) Jacobi Ind. Stud. XVII, 449 bemerkt und sucht es zu erklären, daß in der I. Vipulā A gewöhnlich mit zwei oder mehr Längen, nicht mit einer einzigen schließe. Für die späteren Kunsdichter habe ich das nicht untersucht. Aber ich bemerke, daß nach meinen Zählungen für Manu I—V (ZDMG. XXXV, 184) in dieser Vipulā A ॐ— — 29 mal, ॐॐ— — 26 mal, dagegen ॐ—ॐ— 25 mal erscheint (die noch übrige Kombination ॐॐॐ— ist bekanntlich wegen der beiden mittleren Kürzen unbeliebt); das deutet kaum auf besondere Abneigung gegen den Ausgang auf nur eine Länge. Für die buddhistische Metrik setze ich die Zahlen her, die Simons Tabelle ZDMG. XLIV, 86 für die Jātakas ergibt: A ॐ— — — 17 mal, ॐॐ— — 24 mal, dagegen ॐ—ॐ— 52 mal (ॐॐॐ— natürlich ganz selten). So möchte ich an der von J. behaupteten Sachlage doch zweifeln. Soweit überhaupt der Ausgang von A auf — — den auf ॐ— überwiegt, erklärt sich das eben aus der Ausschaltung von ॐॐॐ—.

2) Gurupūjākaumudī 50 f. (s. auch Das Rāmāyaṇa 25 Anm.), vgl. meine Ausführungen Nachr. 1909, 243 f.

dharma iti; andererseits *surām surāpāh pibata*. Diese Regelung stimmt so genau zu den oben (S. 507) beschriebenen Verhältnissen der Triṣṭubhreihen mit den Mitten |—υυ und —|υυ, daß — zumal in dieser Umgebung, wo wir beständig den Einklang der Vipulabildungen und der Triṣṭubh beobachten — der Zusammenhang sich wohl mit Evidenz aufdrängt.

Da die dritte Vipulā der zweiten nachgebildet ist, entsteht die Frage, ob bei ihr das eben beschriebene Verhältnis wiederkehrt. Meine Sammlungen ZDMG. XXXV, 184 ergaben aus den fünf ersten Büchern des Manu vier Fälle¹⁾, in denen die im Ganzen recht streng behandelte dritte V. nicht den normalen Eingang υ—υ— hat. Von diesen hat II, 120 (Eingang ———) und III, 214 (Eing. υυ—) in der Tat Cäsur nach der vierten; IV, 154 (Eing. υυ—) nach der fünften²⁾; IV, 98 (Eing. υυ—) läßt beide Auffassungen zu. Bei der Genauigkeit, mit der in diesem Typus im allgemeinen die Cäsur nach der fünften beobachtet wird, könnte wohl glaublich scheinen, daß hier ein bestimmter Zusammenhang obwaltet. Die Sammlungen von Hopkins a. a. O. 451 f. indessen unterstützen diese Auffassung nicht, und es ist wohl denkbar, daß hier, wo keine Triṣṭubhparallele Wirkung übte, die für die zweite Vipulā festgestellte Regelung nicht in Kraft trat.

Jacobi dehnt seine Cäsurregel, mit der wir uns bisher in Bezug auf ungewöhnliche Eingänge der II. Vip. beschäftigt haben, auch auf die Fälle ungewöhnlicher Padaausgänge aus; eben auf der Ungewöhnlichkeit soll das Bedürfnis beruht haben, die Mitte des Pada durch die Cäsur zu markieren und so dessen regelmäßige Silbenzahl hervortreten zu lassen. Zu den Fällen dieser Art rechnet J. zunächst die IV. Vipulā (B —υ—υ), die bekanntlich verhältnismäßig selten ist: wir haben schon gesehen (S. 518), daß sich in ihr die Cäsur nach der vierten in der Tat aus dem Triṣṭubhvorbild erklärt. Weiter den Fall mit B υυ—υ: von ihm gilt dasselbe. Endlich den Fall mit dem sehr seltenen B υ—υυ. Ich habe früher³⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß dieser seiner geschichtlichen Natur nach von den Vipulās durchaus verschieden ist; die Materialien, die Hopkins a. a. O. 456 f. zusammengebracht hat, scheinen denn auch der Annahme von Jacobis Cäsurregel wenig günstig.

1) Ein fünfter, damals von mir angenommener, III, 231, fällt nach der seitdem erschienenen Ausgabe Jollys fort.

2) Man bemerke in diesen beiden Fällen die Kurze am Schluß des Eingangs.

3) Nachr. 1909, 235. 244.

Alles in allem möchte ich glauben, daß die Herleitung dieser Regel aus dem Bedürfnis nach klarer Markierung der Pādalänge mit einer allzu fraglichen Empfindung operiert, als daß nicht die hier vorgelegte, auf konkreten, scharf bestimmten Verhältnissen aufgebaute und innerhalb mannigfacher Verzweigungen sich bewährende Erklärung aus Nachbildung der Triṣṭubh den Vorzug verdienen sollte. —

Endlich ist zu fragen, welchem Zeitalter die Regelung der Vipulāformen angehört hat. Schon früher¹⁾ habe ich gezeigt, daß hinsichtlich der Behandlung der Cäsur Erscheinungen, die in der Richtung der Vipulābildungen liegen, bis in den R̥gveda zurückgehen. In Bezug auf die Quantitäten kann derartiges natürlich erst da sichtbar werden, wo die Eingänge der achtsilbigen und der elfsilbigen Reihe sich einigermaßen von einander entfernt haben. Deutlich treten die betreffenden Gesetze, soviel ich bis jetzt finden kann, erst in der altbuddhistischen Metrik hervor. Aber wie ich schon früher bemerkte, sie zeigen eine Gestalt, die aus den Prämissen dieser Metrik nicht abgeleitet werden kann, vielmehr auf ein vorbuddhistisches Aussehen der Triṣṭubh deutet. Jetzt können wir dem auf Grund der obigen Untersuchungen hinzufügen, daß jene Regelung der Quantitäten das Vorhandensein des Gesetzes über die dritte Triṣṭubhsilbe voraussetzt. Man wird in der einen und in dem andern denselben Stil des metrischen Gestaltens erkennen, dasselbe Hinarbeiten darauf, an die Stelle alten Schwankens scharf umrissene, positive, von Willkürlichkeit nicht freie Ordnung zu setzen. Weiter muß die Regelung der Vipulās offenbar in eine Zeit zurückgehen, als die Cäsur der Triṣṭubh noch nicht im Absterben war, als die Bildungen der Mitte |○○○ und ○|○○ und die Reste alter Freiheit im T.eingang noch einigermaßen kräftiges Leben besaßen, wohl auch als vor der Mitte |—○— noch nicht der aus Längen bestehende Eingang herrschte. In der Kāṭha Upaniṣad glaube ich die Quantitätsregelung der Vipulās noch nicht zu bemerken; die Svet. Upaniṣad scheint mir an entscheidenden Daten zu arm. Weitere Nachsuchung nach den ersten Spuren dieser merkwürdigen Gebilde wird vielleicht Bestimmteres ergeben.

8. Die Triṣṭubh in den Wiener Phonogrammen. Dr. E. Felber hat der Indologie einen höchst dankenswerten Dienst geleistet durch die Veröffentlichung und musikwissenschaftliche Besprechung der im Phonogramm-Archiv der Wiener Kais. Akademie der Wissenschaften aufbewahrten phonographischen Auf-

1) Nachrichten a. a. O. 237 ff.

nahmen von musikalischem und deklamatorischem Vortrag altindischer Texte¹⁾. Es muß versucht werden, der Arbeit Felbers die erreichbaren Ergebnisse für die Triṣṭubh-Metrik, genauer für die Frage nach der Stellung der Icten in der Treihe abzugewinnen.

Die in den Phonogrammen vorliegenden vedischen Texte freilich liefern für unsern Zweck, so viel ich bis jetzt sehe, kaum irgendwelchen Ertrag. Die Verzierungen, mit denen beim Sāman-gesang die Texte geschmückt werden, verdecken ihre metrische und rhythmische Struktur. Nr. 425 der Sammlung ist fast ganz ohne Angaben von Icten²⁾; in 444 wird Betonung an Stellen verzeichnet, die als mögliche Sitze des Ictus schlechterdings nicht in Betracht kommen³⁾ (*duhāna ūdhur diviyam mathū priyām*; so in der achtsilbigen Zeile: *ūto devo hiraṇyayo*); am ersten könnte Nr. 443 eine gewisse Beachtung verdienen⁴⁾.

Außerhalb des Sāmaveda finden wir in Nr. 436 eine vedische Jagatī-Triṣṭubhstrophe aus Taitt. Br. III, 1, 1, 1. Gewiß ist es berechtigt, ihren Vortrag als singend zu bezeichnen. Doch ist festzustellen — und hierin stimmt das Phonogramm durchaus zu dem, was auf Grund der literarischen Überlieferung erwartet werden mußte —, daß die Tonbewegung keiner Melodie, sondern durchaus der Akzentuation der Textworte folgt⁵⁾ (vgl. oben S. 490 A. 1). Somit ist sie in jeder Versreihe eine andre und würde bei jedem andern Text, je nach dessen Wortlaut, Reihe für Reihe eine andre sein. Angabe von Icten fehlt fast ganz⁶⁾. Da Felber hier

1) Erwin Felber, Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studien zur Geschichte der Rezitation. Nach den Platten des Phonogramm-Archivs der kais. Akademie. Mit Texten und Übersetzungen von Bernh. Geiger (XXIII. Mitt. d. Phonogr.-Archivs-Kommission, Sitz.-Ber. der K. Ak. der Wiss. in Wien, Bd. 170, Wien 1912).

2) Doch bemerke man die an zwei (von vier) Stellen verzeichnete Betonung der zweiten Silbe der Reihe. Auch die besonders starke Länge der vierten ist hervorzuheben.

3) Ich bezeichne wie Felber die betonten Silben mit ', die „besonders stark exponierte Betonung“ mit >.

4) In der Reihe *ā rātnadhāḥ yonim rāśya sādāsī* wird für die Silben *yo*, *tā*, *sā* starke Betonung verzeichnet. Die Silben *nim r-* sind besonders flüchtig, mit Vorschlagsnoten bezeichnet.

5) Die kleinen Differenzen zwischen dem danach zu erwartenden und dem wirklich vorliegenden Vortrag zu erörtern ist hier nicht am Platz.

6) Man wird das — mindestens im Hinblick auf die uns hier beschäftigenden Fragen — nicht bedauern, wenn man in derselben Nummer im Ausgang einer achtsilbigen Reihe *vicakṣaṇam* liest.

moderne Notation, nicht wie in den meisten Fällen alte Choralnoten gibt¹⁾, ist über die Zeitwerte ein genaues Urteil möglich. Es scheint sich herauszustellen, daß bei keiner nur denkbaren Auffassung über die Stellung der Icten deren Abstände sich auch nur annähernd als gleichmäßig ergeben.

Wichtiger für unsre Untersuchung als diese vedischen sind die epischen und späteren Textstücke. Im Einzelnen begegnen da natürlich manche Schwankungen je nach Zufall oder Laune, vielleicht auch mangelhafter Sachkenntnis des Vortragenden. Aber mir scheint doch, daß über alles derartige sich ein durchgehendes, sicher begründetes Ergebnis über die Stellung der Icten heraushebt.

Ehe ich dies für die Triṣṭubh veranschauliche, tue ich zunächst einen Blick auf einige Metra der späteren Kunstpoesie, die ebenfalls in diesen Rezitationen begegnen²⁾.

1) Vgl. F.s Bemerkungen S. 7.

2) Das Vorhandensein von Icten in diesen Metris kann, so erwünscht Vermehrung unsrer Materialien wäre, doch schon jetzt als gut bezeugte Tatsache konstatiert werden (s. oben im weiteren Verlauf), und wir dürfen uns, scheint mir, in der Anerkennung dieser Tatsache nicht durch apriorische Betrachtungen über das Verhältnis der Metra zur Musik (wie bei Jacobi, On Indian metrics, WZKM. V, 147 ff.) beirren lassen. So viel ich bis jetzt sehe, scheint mir dies Verhältnis in seinen Grundzügen das folgende. Verse in Versmaßen wie Śloka, Vasantatilakā, Śārdūlavikrīḍita (die Āryā lasse ich hier beiseite) können gesangmäßig, in musikalischem Takt vorgetragen werden: etwa unter Begleitung eines Musikinstruments und mit der in Indien gewöhnlichen Markierung des Takts durch Händeklatschen. Für den Śloka verweise ich beispielsweise auf Rāmāyaṇa I, 2, 18 ed. Bomb.; Sakkapañhasutta, Dīgha Nikāya vol. II p. 265 ff. ed. PTS.; Jātaka vol. III p. 189; Divyāvadāna p. 413 Ende; für andre Metra s. sogleich. Dem musikalischen Takt (*tāla*), der dann den Vortrag beherrscht, fügt sich das Metrum zuweilen von selbst. So Vasantatilakā dem Tāl Māṭṭ ($\frac{5}{4}$), s. Fox Strangways 175. Zuweilen anderseits wird das Metrum dem Takt durch verschiedenartige Mittel angepaßt wie die Zuteilung mehrerer, bisweilen zahlreicher Noten an dieselbe Silbe, die zusammen eben die für den Takt verlangte Zeitdauer ergeben, oder durch mannigfache Abstufungen längerer und kürzerer Quantitäten, die an sich im Metrum nicht liegen; so in den Beispielen bei F. Str. 197 f. Śikhariṇī an den Tāl Tevra ($\frac{7}{4}$), Śārdūlavikrīḍita an den T. Rūpak ($\frac{3}{4}$). Das Triṣṭubh-Metrum Upendravajrā ist in einem dort 194 f. gegebenen Beispiel dem Dreivierteltakt in komplizierter Weise angepaßt, so daß die Längen des Metrums nach einander 5, 2, 4, 3, 2 Zeiteinheiten umfassen. Neben all dem steht nuu aber der weitere Fall, daß solche Verse überhaupt nicht taktmäßig gesungen, sondern in freierer Weise rezitiert werden. Das geschieht immer noch in einem Ton, den wir als singend empfinden. F e l b e r (10 ff.) spricht von „Sprechgesang“; T a w n e y (WZKM. XXIII, 275) sagt vom Inder, daß er „never reads in European sense . . . ; he chants in monotonous way“. So wird in einer buddhistischen Vorschrift (Cullavagga V, 3) der streng gesangmäßige Vortrag der heiligen Texte

einen Ictus trägt, bleibt zweifelhaft. Man überzeuge sich nun, wie genau die von Felber verzeichneten Betonungen zu diesem Schema stimmen; ich setze die erste und letzte der vier Reihen mit seinen Betonungsangaben hierher:

yāty [>]ékato 'staśikharāṃ patir ōṣadhīnāṃ.
lokō niyamyata ivāisu daśāntarésu.

In einer der vier Reihen ist, was wohl irrelevant ist, die erste Silbe als betont verzeichnet ¹⁾. Daß den Ictussilben häufig die längeren Noten oder auch zwei bz. drei der kürzeren gehören, begreift sich leicht; eben die Längen sind ja offenbar die Träger des Ictns. Noch ist zu bemerken, daß beim Ictus gern der Vortrag zu einer höheren Note ansteigt ²⁾. Insonderheit wenn in der Vasantatilakā, wie so oft in den jüngeren Versmaßen, durch eine größere oder kleinere Reihe von Kürzen hindurch die Bewegung zu einer ictustragenden Länge hinstrebt, drückt sich das mehrfach im Aufsteigen zu einer höheren Note bei dieser Länge aus, z. B. zweimal in -*ruṇapurāḥsara e*- (○○○┐, ○○┐), ebenso zweimal in -*yata ivaiṣu daśānt*-.

Das Metrum Sārdūlavikṛīta liegt in mehreren reichlich mit Betonungsbezeichnungen versehenen Wiedergaben vor (Nr. 403. 411. 412. 440). Übereinstimmend ergeben sie folgende Verteilung der Icten — + ∟ ∞ ∟ ∞ ∟ ∞ ∟ | — ∟ ∟ ∟ ∞ ∞³⁾. Aus Nr. 412 hebe ich die Behandlung der vier Silben vor der Cäsar hervor, wo sich das Metrum durch drei Kürzen zur Länge hinbewegt. Nur in

181 mal, die andre 8 mal). Sodann scheint es nicht wünschenswert, die drei Kürzen, die auf einer Intention zu beruhen scheinen, von einander zu trennen. Endlich wird man gern das Stück — ॐ — ॐ — ॐ unzerschnitten zusammenlassen im Hinblick auf die zahlreichen Metra, wie Vāṭormī, Śālinī u. a., die hinter einer Cāsūr ein jenem ähnliches und geschichtlich verwandtes Schlußstück haben (ॐ — ॐ — ॐ, — ॐ — ॐ — ॐ). Man beachte, wie aus der Śālinī (d. h. einer festgewordenen alten Triṣṭubhform) die Mandākrāntā durch einen Zusatz — er ist sichtbar gekennzeichnet durch vorangehende und folgende Cāsūr — ganz ähnlich dem hier für die Vasantatilakā angenommenen hervorgegangen ist: — — — — | ॐ ॐ ॐ ॐ — | ॐ — ॐ — ॐ — ॐ.

1) Befremdend ist in der dritten Reihe die Betonung *yugápad-*; Vortrags- oder Druckfehler für *yugapád-*?

2) „Und zwar scheint in der Regel die zunehmende Tonhöhe für die Aufmerksamkeit des Hörenden und als Ausdrucksbewegung des Sprechenden dieselbe Bedeutung zu haben, wie gesteigerte Intensität“. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus S. 5. Doch herrschen hierin auf verschiedenen Sprachgebieten verschiedene Verhältnisse.

3) Zweifel bestehen nur, ob im Eingang sowie hinter der Casur die erste oder zweite Silbe den Ictus hat.

einer der vier Reihen haben diese vier Silben dieselbe musikalische Note; die andern drei Male findet Aufsteigen zu höherem Niveau der Länge statt (darunter zweimal die drei Kürzen unter einander gleich; einmal liegt schon die zweite und dritte Kürze höher als die erste, dann die Länge noch höher).

Nur wenige Bemerkungen mögen hier noch über den Śloka ihre Stelle finden. Natürlich begegnen da eine Menge von Betonungen, die dem Schema nicht entsprechen; ich gehe auf die Einzelheiten nicht ein. Aber ich hebe zunächst das klare, übrigens selbstverständliche Sichabzeichnen der Hebungen des Reihenschlusses

hervor, z. B. *sa védavit* Nr. 401 = 402 = 467; *na pāvakaḥ* Nr. 401 = 402 = 467, u. s. w. Weiter mache ich aufmerksam auf die Behandlung des zweiten Fußes der Pathyā (∪ — ∪). Von den beiden hier auf einander stoßenden Längen trägt bald die erste den Vermerk der Betonung (z. B. *avāpnotī* Nr. 401), bald die zweite (z. B. *adhaḥ-sākham* ebendas.), bald auch beide: *nivārtāntē* Nr. 401. 402; *-ni sāmyāti* Nr. 401, *-yatē sūryō* Nr. 402. 467 (dagegen *-yate sūryō* Nr. 401); *anūprāptam* Nr. 418. Anders fallen die Icten natürlich im zweiten Fuß der vierten Vipulā: *-nīndriyāṇi* Nr. 401. Sehr wechselnd — wie eben zu erwarten — gestalten sich die Betonungen des ersten und dritten Fußes, z. B. *tād dhāma pa-* Nr. 401; *rasanām ghrā-* ebendas.; *aśvatthām prā-* Nr. 402 (ebenso 467; ähnlich 401); *chandāmsi yāsy-* Nr. 402; *na tād bhāsa-* ebendas.; *ādidēvam* Nr. 438. Im Ganzen trifft die Betonung eben dahin, wo wir es erwarten würden, wenn auch an vielen solchen Stellen sie nicht verzeichnet oder auch an Stellen, wo es auffällt, verzeichnet ist (z. B. *parīvavrus, athā teṣū-* Nr. 418).

Nach dieser Orientierung über einige andre Versmaße wenden wir uns jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstand, zur Triṣṭubh (Jagatī) in ihren nachvedischen Formen.

Wir gehen von Nr. 411 aus. Gleich die erste Reihe weist auf das schönste alle zu erwartenden Icten auf: *śriyāḥ patih śrī-mati sāsitūṃ jagāt*. Ebenso die Jamben des Eingangs wie der mittlere Daktylus und der Ausgang kommen zu ihrem Recht. Dazu stimmen die folgenden drei Reihen, nur daß in ihnen hier dieser, dort jener Ictus nicht angegeben ist. Eine einzige unerwartete Entgleisung im Ausgang der vierten Reihe: *mūnim hārīḥ*.

Was Nr. 411 ergibt, finden wir nun in den übrigen Exemplaren (401. 402. 413. 467; in moderner Notation 433—435), soweit

Icten bezeichnet sind, in so großer Annäherung bestätigt, wie den Umständen nach irgend erwartet werden kann; z. B. *adhās ca mūlāny anusāmtatāni* Nr. 401 (fast ebenso 402); *aśvāttham enām suvirūḍhamūlam* Nr. 402 (vgl. *aśvātthām enām suvirūḍhamūlam* Nr. 467); *tataḥ padam tat parimārgitavyām* Nr. 402 = 467. Mit der Stellung des Ictus hängt wohl auch die Tonbewegung zusammen (vgl. S. 525), wenn in den Silben 6—8 (— — —) der Ton in besonders häufiger Wiederkehr derselben Figur von tieferem Niveau der Kürzen sich in der Länge erhebt, oder wenn in den Silben 5—8 (— — —) er sich zuerst von der ersten Länge zu den Kürzen senkt, dann von diesen zur zweiten Länge aufsteigt (Nr. 401. 402. 411. 413. 467). Bemerkenswert ist nun aber die Abweichung von der beschriebenen Ictenstellung in einer glücklicherweise unter den verzeichneten Vorträgen begegnenden Reihe der Bhagavadgītā, die noch die alte Mitte | — — — hat. Nr. 401 lesen wir *adhās cordhvām prasṛtās tāsya śākhā(h)*; ähnlich Nr. 402 = 467 *adhās cordhvām prasṛtās tāsya śākhā(h)*. Da hat also nicht, wie bei der daktylischen Mitte, die fünfte Silbe der Reihe den Ictus, sondern die siebente: dem Erscheinen des Anapäst anstelle des gewöhnlichen Daktylus entspricht — im Einklang mit dem oben S. 496 Vermuteten — eine andre Stellung des Ictus, der eben das eine wie das andre mal auf die Länge des Versfußes trifft. In einer zweiten Reihe, die gleichfalls die Mitte | — — — hat, *yasmin gatā na nivartanti bhūyāḥ*, ist an den beiden Stellen, wo sie verzeichnet ist (Nr. 402. 467), für die Reihenmitte ein Ictus überhaupt nicht angegeben. —

Ein Rückblick auf die Gesamtheit unsrer Ausführungen verbindet sich leicht mit der von selbst sich aufdrängenden Vergleichung dieser Entwicklungslinien und derer der Anuṣṭubh bz. des Śloka.

Man hat die Richtungen, in denen sich die Geschichte der beiden Versmaße bewegt, als einander entgegengesetzt bezeichnet: bei der Anuṣṭubh Entwicklung zu möglichster Vielgestaltigkeit, bei der Triṣṭubh Hinstreben auf einen festen Typus¹⁾. Daß das in vieler Hinsicht richtig ist, liegt auf der Hand. Doch ist es angezeigt, einige nähere Bestimmungen oder Einschränkungen hinzuzufügen.

Wo unsre Überlieferung beginnt, hebt sich beim einen wie beim andern Versmaß innerhalb der altertümlichen Freiheit, die

1) Jacobi Ind. Studien XVII, 451, vgl. Das Rāmāyaṇa 78 f.

beiden eigen ist, ein bevorzugter Typus hervor, oder vielmehr bei der Triṣṭubh deren zwei, infolge der Neuschöpfung des T^b. Auf beiden Seiten ist allein der Ausgang von vornherein metrisch und rhythmisch fest bestimmt. Auf beiden herrscht dieselbe nur annähernde Bestimmtheit des Eingangs. Durch das allein in der längeren Reihe vorliegende Mittelstück ist hier für jetzt der Spielraum für mannigfaltige Möglichkeiten vergrößert. Nun setzt in der Anuṣṭubh früher als in der Triṣṭubh, dort für den Fuß B, hier für die Reihenmitte, eine Bewegung ein, die dem alten Haupttypus die Vorherrschaft entzieht und zunächst eine Vielheit mehr oder minder gleichberechtigter Möglichkeiten neben einander stellt: womit denn hier wie dort ein Tiefstand fester Ausgeprägtheit erreicht ist. Darauf aber gelangt auf beiden Seiten, wieder unter Vortritt der Anuṣṭubh, ein neuer, der Vorliebe eines jüngeren Zeitalters entsprechender Typus, dort der mit B ∪ — — ∪, hier der mit der Mitte — ∪ ∪, zu vorwiegender Geltung. Nicht zu abschließlicher: sondern neben ihm bleiben in zweiter Linie auch die andern Möglichkeiten stehen und, indem die alte freie Unbestimmtheit des metrischen Gestaltens engerer, fest stilisierter Gesetzmäßigkeit Platz macht, entwickeln jene sich zu schärfer umschriebenen Formen, etwa wie die wogenden Gedankenmassen der frühen Upaniṣadenzeit sich zum System des alten Sāṃkhya klären. In der Triṣṭubh die oben beschriebenen Typen mit den verschiedenen Gestalten der Mitte; man könnte sie die Vipulāformen dieses Metrums nennen. In der Anuṣṭubh oder nunmehr dem Śloka, beeinflusst von der Triṣṭubh, die in der Tat als Vipulās benannten Gebilde. Soweit geht die beiderseitige Entwicklung vielmehr in paralleler als in entgegengesetzter Richtung. Aber während sie damit für den Śloka ihr Ende erreicht hat, tut die Triṣṭubh einen letzten Schritt. Sie wirft jene Nebenformen beiseite, oder genauer, einige dieser Nebenformen werden zu gelegentlicher, fast möchte man sagen spielerischer Verwendung als selbständige, der Hauptform nicht mehr äquivalente Versmaße abgezweigt; als eigentliche Repräsentantin aber der alten Triṣṭubh bleibt allein die Hauptform übrig. Ein Grund dafür, daß hier geschehen konnte, was auf dem Gebiet des Śloka nicht geschah, mag darin liegen, daß die einzelne Triṣṭubhreihē schon an sich für größere Mannigfaltigkeit der einzelnen Elemente Raum bietet, als die kürzere Reihe; sodann auch darin, daß der Śloka das vorherrschende Versmaß größerer Kompositionen wurde, während die Triṣṭubh immer nur in verhältnismäßig geringen Massen auf-

trat¹⁾ und dadurch der Gefahr der Eintönigkeit weniger ausgesetzt war. Endlich wird die Empfindung, daß im Triṣṭubhtypus mit dem jambischen Aufstieg, der daktylischen Mitte, dem trochäischen Abstieg ein alle andern Formen überragendes Ideal erreicht sei, dahin gewirkt haben, daß hier die ja überhaupt der jüngeren, schulmäßig pedantischen Metrik der Inder eigene Neigung zur unbedingt festen Schablone ihre letzten Konsequenzen gezogen hat: eine Neigung, die beim Śloka aus den eben angedeuteten Gründen nicht zur Herrschaft hat gelangen können.

Exkurs.

Zur Behandlung des auslautenden -i und -u im R̥gveda.

Nachdem Edgren²⁾ in bezug auf die Behandlung von -i und -u vor unähnlichem Vokal im R̥gveda etwas rasch „the needlessness of searching through the whole Rig-Vedic material“ behauptet hatte, zeigte Sievers³⁾ speziell für das -i und -u zweisilbiger Präfixe (Präpositionen), um wie komplizierte Verhältnisse es sich hier in der Tat handelt, deren Gesetzmäßigkeiten es zu ermitteln gilt. Die „nähere Prüfung“, zu der er seine Beobachtungen vorlegte, hat bis jetzt nicht stattgefunden. Wir Vediker sind es doch der Sache wie der Dankspflicht gegen die bedeutende, von anderm Forschungsgebiet her uns gewährte Mitarbeit schuldig, eine solche Prüfung vorzunehmen, die, wie mir scheint, an einigen Stellen Sievers' Resultate präzisieren oder berichtigen wird⁴⁾. Das inzwischen erfolgte Erscheinen von Bloomfields Konkordanz und Arnolds *Vedic Metre* erleichtert die Arbeit. Da sich diese zum größeren Teil auf dem Boden der Triṣṭubh-Metrik bewegt, scheint es berechtigt, sie eben hier zu unternehmen.

Sievers stellt als im allgemeinen gültig die Regel auf, daß in zweisilbigen Präfixen (*áti ádhi ánu ápi pári práti*), bei denen ja

1) Jacobi (Das Rāmāyaṇa 78 f.) scheint mir mit Unrecht Triṣṭubh bz. Jagati für „das eigentlich epische Versmaß der alten Zeit“ zu erklären, wie sich schon aus dem alten (?) Namen der ersteren, Ākhyānaka, ergebe. Besaß überhaupt die „alte Zeit“ ein in einem „epischen Versmaß“ verfaßtes Epos?

2) JAOS. XI, 70.

3) Festgruß an Roth 203 ff.

4) S. hat seiner Untersuchung die sechs ersten Bücher des R̥v. zu Grunde gelegt. Aber besonders wichtig ist das zehnte, in dem die Konsonantisierungen des -i und -u stark zunehmen.

allein Konsonantisierung des *-i -u* in größerem Umfang auftritt, vor langer Silbe der Vokal bleibt, vor kurzer der Konsonant erscheint (*ádhi eti, ádhy atisthat*).

Ob die im Großen und Ganzen damit zutreffend beschriebene Sachlage auf sprachlichen oder auf metrischen Verhältnissen beruht, wird zum Schluß gefragt werden. Zunächst sind die Materialien nach den verschiedenen Stellungen im Metrum näher zu betrachten¹⁾. Mit Sievers sei dabei die *Triṣṭubh* (*Jagatī*), und zwar zunächst deren zweite Hälfte, der Teil nach der Cäsur, und hier wieder zunächst die Stellung unmittelbar nach der Cäsur vorangestellt.

Den Hauptfall liefert da *T^b*²⁾ mit dem Typus *|ánu éti, |ápi etu, |abhi aśnavāva*. Auf das Präfix, das den Vokal bewahrt, folgt Verbum bestehend aus (oder anfangend mit) Länge und danach Kürze³⁾. Die Quantitätenfolge von Präfix und den ihm folgenden Silben *— — —*⁴⁾ weist die Verbindung mit Selbstverständlichkeit an diese Stelle des Verses. Würde hier im Auslaut des Präfixes konsonantisiert, ergäbe sich die Folge *— — —*, die hinter der Cäsur von *T^b* so gut wie ausgeschlossen ist. In Betracht kommt Konsonantisierung hinter dieser Cäsur nur, wenn die immer noch für das Metrum seltene Folge *— —* entsteht, das Verb also kurze erste Silbe hat. In der Tat liegen dafür einige Beispiele vor (*abhy ānūṣata, abhy ācukṣata* etc.; VI, 38, 3; IX, 68, 8 = 86, 17; X, 13, 5; 123, 2. 6; vor Nomen I, 120, 8). Umgekehrt Bewahrung des Präfixvokals vor anlautender Kürze ergibt die normalerweise abgeschlossene Kürze der achten und ist dem entsprechend gleichfalls ganz selten⁵⁾.

Damit sind die Möglichkeiten für die Stellung unmittelbar hinter der *T^b*-Cäsur erschöpft; der Tatbestand gehorcht den Forderungen der Metrik.

Hinter der *T^a*-Cäsur bevorzugt das Metrum *| — — —*. Hier findet sich bequemer Platz für das Präfix mit Bewahrung seines Vokals (also in der Gestalt *— —*), sofern ein Wort folgt, das mit zwei Längen anhebt oder aus ihnen besteht. Solche Verbalformen

1) Komposita schien es größtenteils entbehrlich zu berücksichtigen, so *pratyāśc-, ádhyakṣa-, átyavi-, átyürmi*. Vgl. Edgren a. a. O. 71.

2) Ich brauche auch hier die oben S. 490 angegebenen Bezeichnungen.

3) Auch entsprechendes Nichtverbum, wie *ádhi antárikṣe, ádhi ákṛte*. Vgl. Sievers 204 A. 1.

4) Man berücksichtige, daß alle diese Präfixe kurze erste Silbe haben.

5) S. verzeichnet aus den ersten 6 Büchern nur *abhi asi (abhi ási)* IV, 6, 1; VI, 25, 5.

sind nicht allzu reichlich vorhanden. Die häufigsten mit Länge anfangenden wie *astu*, *eti* passen nur dann hierher, wenn anlautende Doppelkonsonanz des folgenden Worts Positionslänge schafft. Sonst kommen noch einige Typen wie *arcanti*, *ásnoti* in betracht. Begreiflich daher, daß dieser Fall, soweit es sich um Verbalformen handelt, verhältnismäßig selten ist. Leichter kommt er mit Nichtverben zustande wie *ánu indro g-* I, 132, 3; *ánu eṣám* IV, 27, 1 (Sievers 204 A. 1): worin ich nichts Tieferes als die natürliche Konsequenz der Häufigkeitsverhältnisse sehen kann¹⁾.

Nächst |○○—○○ wird an dieser Stelle auch |—○○—○○ nicht selten zugelassen. Dem entspricht eine Reihe von Stellen mit konsonantisierendem Präfix und dahinter Verbalformen von der Prosodie von *amanyanta*, *avartanta*, *avindud br-*²⁾ (I, 32, 12; 116. 17; 146, 4; V, 31, 5; VII, 78, 3; X, 109, 5; Präfix vor Nichtverb I, 118, 3 = III, 58, 3; III, 31, 4. — Nicht viel anders IX, 82, 5).

Weiter ist nicht ausgeschlossen die Form |○○○○—○○. Zu ihr paßt ein Verb oder Eingang einer Verbalform mit der Prosodie ○—○○. Vor solcher Form ist die vor einer Kürze die Regel bildende Konsonantisierung des -i -u dadurch ausgeschlossen, daß das so entstehende |—○○—○○ kurze achte ergibt³⁾. Vokalisches -i -u des Präfixes dagegen führt zu einer möglichen metrischen Form;

1) Daß Verbindungen wie *pári eti*, nach der T^b-Casur häufig, hinter der T^a-Casur wenig beliebt sind, erklärt Sievers (205), der der sechsten Silbe Ictus zuschreibt, damit, daß man gegen Versbetonung *pári eti* Bedenken gehabt habe. „Präfix und Verbum sind im Akzent zu sehr an einander gebunden, als daß man der sprachlich unbetonten Endsilbe des Präfixes einen Ictus hätte verleihen können“. Ich zweifle am Vorhandensein dieses Ictus der sechsten (oben S. 495). Und vor Verbalformen — nur eben von anderer Prosodie als *eti* — findet sich *pári* etc. in der von S. beanstandeten Stellung häufig genug, z. B. VII, 1, 15 *sujātāsah pári caranti vírāḥ*. Mir scheint evident, daß das einzige, aber durchaus hinreichende Bedenken gegen |*pári eti* in T^a sich gegen das kurze -*ti* in der achten Silbe richtete: auf welchen Gesichtspunkt dann übrigens S. auch hinweist. Es ist kein Zufall, daß bei |*abhi astu* IV, 12, 1 der Dichter durch das folgende *pr-* für Positionslänge gesorgt hat.

2) Die beiden zusammentreffenden Längen in der Folge ○—○○ weisen diese Worte so ziemlich unvermeidlich an die Stellen 6—9 von T^a, machen also mit Rücksicht auf die Casur Vorgehen eines einsilbigen Worts wie *anv* notwendig. Etwas zu summarisch bemerkt S. (205), daß Verbalformen mit kurzer erster im Eingang der zweiten Hälfte der T-Reihe seltener sind „hauptsächlich wohl nur, weil sie so viel bequemer im Versschluß zu verwenden waren“. Das trifft zu oder trifft nicht zu je nach dem weiteren Verlauf der Quantitäten. Für den Typus *amanyanta* trifft es nicht zu; für ihn ist der gegebene Ort eben der in Rede stehende.

3) In der Virāṭsthānā-Abart der Triṣṭubh wird diese Konsequenz vermieden. Hier findet sich denn auch in der Tat |*ápy abhūma víprāḥ* II, 11, 12.

freilich selbstverständlich in geringer Häufigkeit entsprechend der geringen Beliebtheit dreier Kürzen hinter der Cäsur. In der Tat gibt S. (204) einige Beispiele dieses Typus wie (*abhiāmanta*¹⁾ I, 189, 3.

Die schließlich noch denkbare Form |—○○—, die Konsonantisierung des -i -a voraussetzen würde²⁾, ist nicht vertreten; bei der Seltenheit dieses metrischen Typus befremdet das nicht. —

Für die Mitte der zweiten Reihenhälfte lieferten die sechs ersten Maṇḍala Sievers nur das eine Beispiel I. 162, 2 *indrāpāśuóh|priyīm āpy eti pāthah*. Ein zweites mit konsonantisiertem Ausgang des Präfixes findet sich auch in VII—X nicht. Ob eins mit vokalischem Ausgang, habe ich nicht festgestellt; es ist kaum wahrscheinlich, weil das Metrum der Norm nach für die Silbenfolge ○○ in dieser Gegend der Reihe keinen Platz bietet³⁾. An der eben angeführten Stelle finde ich das durch das Metrum fast unausweichlich herbeigeführte -y vor langer Silbe nicht auffälliger, als eine Reihe solcher -y und -v, die im folgenden begegnen werden. Daß die vorliegende Konstellation, gegenüber der so leicht sich darbietenden Stellung von Verbindungen wie *āpi eti* unmittelbar hinter der T^b-Cäsur (vgl. II, 3, 9; III, 8, 9; VII, 47, 3, aus welchen Stellen die unsre umgeformt sein mag), nur geringe Chancen hatte zum Dasein zu gelangen und darum ihre nur einmalige Verwirklichung nicht auffallen kann, ergibt sich aus naheliegenden Erwägungen. —

Im Ausgang der Reihe war die Folge des Präfixes in der Gestalt ○○ und eines daran anschließenden Worts nicht unterzubringen. Begreiflich, daß jenes da als Länge, wie das Metrum es mit sich brachte in der Regel mit der Quantitätenreihe ○—○ (bez. ○—○○) dahinter, auftrat. So in einer großen Zahl durchaus typischer Versausgänge von der Form *pāry apaśyan*, *ānv avindan*, *prāty amuñcata* (mit Nomen *pāry āratih* IX, 97, 10). Selten mit Stellung des Präfixes in der Hebung der zehnten statt der achten Silbe: *abhy āsat* I, 156, 2; II, 26, 1; *ānv ihi* X. 53, 6 (daselbst mit Nomen *abhy āghām* VII, 104, 2). —

Nun zum Eingang der Reihe, dessen Hauptform ist ○—○— bz. ○—○—○, daneben unter andern Möglichkeiten ○○○ bz. ○○○—○. Hier findet sich nicht besonders leicht ein Platz für ○○,

1) So, nicht mit Padap. *abhi āmanta*, schreibe ich aus den ZDMG. LXI, 811 dargelegten Gründen. In IV, 1, 16 ist natürlich *abhi anūśata* zu lesen (vgl. Siev. 204).

2) Also als wenn es nach viersilbigem Reiheneingang etwa hieße **pāry abhavan māvohih*.

3) Oder es mußte durch Kontraktion mit vorangegehendem -ā ein ā des Präfixes herbeigeführt sein.

der die Präfixe in zweisilbiger Gestalt zu sich zöge. Ebenso wenig legt ein durchgeführter Wechsel der beiden Quantitäten wie im Reihenausgang der Einpassung der Worte in das Schema strenges Gesetz auf. So bemerkt S. nicht mit Unrecht, daß die Behandlung des -i -u hier nicht mehr viel mit der Quantität zu tun hat. Eher kommt in diesem engen Raum der vier oder fünf Silben, wie er gleichfalls hervorgehoben hat, der Silbenzahl wesentliches Gewicht zu.

Selbstverständlich — auch hierauf hat S. hingewiesen — kann das den Reihenanfang bevorzugende Präfix vor viersilbigem Wort nur einsilbige Gestalt haben, auch wenn dieses, wie das der überwiegenden Behandlung der zweiten Silbe der Reihe entspricht, langsilbig anhebt (*práty agrabhiṣma*).

Folgt auf das Präfix dreisilbiges Wort, so eröffnet das Metrum mehrere Möglichkeiten: eine für unsre Untersuchung wertvolle Situation, weil hier das sprachlich Zulässige deutlicher zum Vorschein kommt, die nach anderweitigen Gesichtspunkten geübte Auslese minder stark wirkt.

Mit Unrecht lehrt Sievers, daß das Präfix in diesem Fall stets gekürzt werde. Ich wüßte nicht, wie das kommen sollte, und habe schon in meiner Note zu V, 41, 19 die Gegenbeispiele angeführt: *abhí ānaśma* X 31, 3; *abhí ārṣeyám* IX, 97, 51, *ānu ōṣadhīḥ* X, 89, 13, vielleicht *abhiārṣvānā* V, 41, 19; man kann *atiāyāhi* III, 35, 5 hinzufügen, insofern dem Wesen der Sache nach *āyāhi* ein Wort ist¹⁾. Auf das seinen Vokal bewahrende Präfix folgt stets Länge; zur Wertung dieser Tatsache übersehe man nicht, daß der im andern Fall entstehende Eingang 000 metrisch sehr unbeliebt ist.

Bei verkürztem Präfix läßt das Metrum mit seiner Vorliebe für Länge der zweiten Silbe in erster Linie Folgen der Länge, daneben doch auch das der Kürze erwarten. So finden wir in der Tat einerseits *abhy ārṣata* IV, 58, 10, *āty akramāt* IX, 69, 4, *abhy aikṣetām* X, 121, 6, *āpy aulānām* X, 98, 11; im Kompositum *anvartitā* X, 109, 2 (s. meine Note dort), *abhyāvanti* VI, 27, 8. Andererseits *práty adhattam* I, 118, 7, *ānv avindan* V, 11, 6, *práty āvartim* V, 76, 2. Man sieht, daß hier, wo das Metrum freien Spielraum gibt, doch nicht, wie Sievers (206) meinte, die meisten Beispiele seiner Quantitätsregel folgen²⁾.

1) Daß sich hier nicht wie mehrfach in der achtsilbigen Reihe ein Eingang *abhí arṣanti* findet, halte ich für Zufall oder für Wirkung davon, daß im Pavamānabuch die elf- und zwölfsilbigen Reihen hinter den achtsilbigen zurücktreten.

2) Ich glaube, daß diese Tatsache nicht dadurch entwertet wird, daß — wie man allerdings nicht übersehen darf — das Metrum ja selbstverständlich nicht nur

Der Fall der Folge eines zweisilbigen Worts nach dem Präfix führt zu Enklitiken wie *enam*, *asya*. Da diese Anlehnung an das erste Wort erstreben, ist hier ihr regelmäßiger Platz. Das tonlose Verbum finitum rechne ich nicht zu dieser Gruppe, sondern stelle es, wie in den vorangehenden Fällen stets geschehen, zu den orthotonierten Worten. Genauer würde in bezug auf Enge des Anschlusses an das vorangehende Präfix ihm vielleicht eine Mittelstellung zwischen beiden Wortklassen zuzuschreiben sein (vgl. unten S. 542).

S. gibt nun die Regel, daß in der in Rede stehenden Stellung vor vollbetontem Wort das Präfix zweisilbig bleibt, vor Enklitikon es verkürzt wird. Zunächst der erste Teil dieser Regel befremdet, nicht nur wenn man ihn an S.s Quantitätsgesetz bemißt, sondern auch an sich: warum soll eben hier die dem Metrum keineswegs zuwiderlaufende Verkürzung ausgeschlossen sein? Das Metrum läßt hier, wie schon für den Fall des dreisilbigen Worts bemerkt wurde, hinter zweisilbigem Präfix Länge, vor Kürze einsilbiges Präfix erwarten; neben diesen Kombinationen ist noch einsilbiges Präfix mit folgender Länge zulässig, zweisilbiges Präfix mit Kürze aber nur ausnahmsweise. Zu den von S. beigebrachten Eingängen nun, wie *prāti agnīḥ*, *pāri agnīḥ*, *pāri ékā*, stellen sich in der Tat zunächst noch mehrere ähnliche mit gleichfalls zweisilbigem Präfix: *abhī arṣa* IX, 96, 16, *abhiārṣan* IX, 106, 13, *parīṇti* X, 6, 1, diese alle der Quantitätsregel entsprechend — sehr begreiflich, denn der Eingang 000 war ja, wie erwähnt, unbeliebt. Weiter doch mit metrischer Freiheit und jenem Gesetz widersprechend *ānu apām* VII, 82, 3; *abhī-abhi hi* IX, 110, 5. Dann aber, entgegen der Annahme Sievers', jedoch im Einklang mit der eben dargelegten metrischen Situation, eine Anzahl von Fällen, in denen gekürzt ist: meist vor langer Silbe, die ja an zweiter Stelle der Reihe bevorzugt wird, und dann entgegen der Quantitätsregel; in einem Fall vor kurzer Silbe. Die Beispiele sind: *ādhy asthāt sānu* IX, 86, 8, *parāvard*¹⁾ *rāṣṭrām* X, 124, 4, *ānu āha māsaḥ* X, 89, 13; dazu in zwei Fällen mit vernachlässigter Cäsar *prātyardhim devāsya-devasya mahnā* X, 1, 5, *ānu āpo ajihata jāyamānam*²⁾ X, 89, 13.

vermöge der Silbe unmittelbar nach dem Präfix seine Herrschaft übt, sondern auch durch Forderungen, die es im weiteren Verlauf stellt, auf die Behandlung des Präfixes zurückwirken kann. **abhī arṣata*, **āti akramāi*, **anuartitā* ergab in der vierten Silbe zwar kein unüberwindliches Bedenken, aber doch ein Bedenken. Es ist lehrreich, etwa die an den verschiedenen Stellen von X, 89, 13 (vgl. VIII, 7, 24) hinter *ānu* entstehenden Situationen zu prüfen.

1) *āvat* sehe ich als einem Wort gleichstehend an.

2) Zweifelhaft; s. meine Note.

Nun zur Stellung vor Enklitikon, wobei zugleich der Fall einsilbiger Enklitika hinter dem Präfix zu erledigen ist. S. gibt vier Beispiele (I, 162, 7; 179, 1; II, 38, 5; III, 9, 4, mit *enam*, *asya*, *ū*, *īm*), in denen allen das Präfix gekürzt ist; ich füge hinzu *ānv asmai* IX, 72, 3, *ānv asya* VIII, 1, 34, *ādhy ū* X, 27, 6, und ans Eingängen der achtsilbigen Reihe, zu der ich hier schon hinübergreife, neben Sievers Beispielen *abhy enam* I, 80, 12, *ānv enān* V, 52, 6 noch *abhy enam* X, 18, 11, *prāty u* VII, 81, 1, *āty ū* IX, 45, 4. Dem gegenüber aber mit unverkürztem Präfix aus einer Triṣṭubh- bz. Jagatireihe *prāti asya* X, 142, 5 und vielleicht *pāri ū* IX, 110, 1¹⁾; ans einer achtsilbigen *prāti asmai* VI, 42, 1 (schon bei S.). Gegenüber den zahlreichen Stellen mit *pāri agnīh*, *prāti agnīh* u. dgl. kann das hier zu beobachtende starke Vorwiegen der Konsonantisierung kaum Zufall sein. Abweichend von Sievers glaube ich, daß es in der Tat direkt auf der Enklise, der engen Akzentverbindung von Enklitikon und Präfix beruht. Mich macht daran die von S. hervor gehobene Tatsache nicht irre, daß hinter der Cäsur die Bewahrung des Vokals in der gleichen Verbindung unanstößig ist (wie in *ānu eṣām* IV, 27, 1 u. a.). Hier griff eben die starke metrische Neigung zur Silbenfolge | 0 0 — ein. Daß da die Kreuzung verschiedener Einflüsse dem Ergebnis schematische Einheitlichkeit geraubt hat, ist schließlich natürlich. Sievers seinerseits, wie mir scheint hinblickend auf Gesichtspunkte der germanischen Metrik, auf die dort den starktonigen, bedeutungsschweren Worten gehörende Herrschaft, nimmt an, die Kürzung des Präfixes vor Enklitikon habe den Zweck gehabt, im Reihenabschnitt vor der Cäsur Platz für ein derartiges gewichtigeres Wort zu schaffen. Daß ein solchen Anforderungen mehr oder minder genügendes Wort in der Tat dort meist dasteht, ergab sich wohl von selbst. Aber daß in der vedischen Metrik, die „den reinen Typus eines nichtakzentuierenden Versbanes aufweist“²⁾, dynamischen Abstufungen ein solches prinzipielles Gewicht zukommt, bezweifle ich doch. Derartiges würde sich gewiß noch anderweitig vielfach fühlbar machen: auf eine von Sievers angenommene mir recht zweifelhafte solche Erscheinung im Bau der Gāyatrī komme ich unten zurück. Hier verzeichne ich nur eine Anzahl ohne viel Suchen zusammengebrachter Triṣṭubh- oder Jagatīeingänge, die mir dem erwähnten Prinzip Sievers' sich schwer zu fügen scheinen: *prāti yāt syā* I, 104, 5, *prāti*

1) Doch fraglich, man kann auch *pāry ū* lesen (dann hinterher *dhanua*), vgl. Benfey Quantitätsversch. IV, 1, 19 (Abb. GGW. XXV).

2) Sievers, Metrische Studien I (Abb. S. G. Wiss., phil.-hist. Kl. XXI), 66.

va enā I, 171, 1, *ānu yād vām* I, 184, 4, *prāti yād asya* II, 20, 8, *abhī nū mā* II, 33, 7, *yāms co nū* VI, 66, 3, *abhī yé nah* VII, 25, 2, *ā na enā* und *abhī yād vām* VII, 71, 4, *ādhy ū nū eṣu* X, 27, 6, *prū yé nū asya* X, 92, 7; *prāti asya* X, 142, 5: eine Sammlung, die sich leicht nach Belieben vermehren ließe¹⁾. Konsonantisierte der Dichter in der achtsilbigen Reihe wirklich, um dort für zwei gewichtige Worte Platz zu schaffen (vgl. unten S. 538), so hätte er in *ānv enāñ āha vidyūtaḥ* V, 52, 6 sein Ziel schlecht erreicht²⁾. —

Es bleibt übrig, nach der Anfangsstellung den weiteren Verlauf des Reiheneingangs zu betrachten. Normal ist dort für ein Präfix von der Gestalt *oo* kein Platz. So muß man Konsonantisierung erwarten. Ob auf die so entstehende Länge eine weitere Länge oder Kürze folgen wird, entscheidet das Metrum nicht. Dem entspricht es bestens, daß zu Sievers' beiden Beispielen *svāpnenābhyūpyā* II, 15, 9 und *yām adhyāsthāt* V, 31, 1 sich ebenfalls mit Länge hinter dem einsilbigen Präfix stellt *tā im prāty eṣi* X, 1, 4 und *kām āpy ūhe* X, 52, 3 (dazu im Kompositum *duratyētū* VII, 65, 3), andererseits aber mit Kürze *tām ānv avindan* X, 71, 3, *yād adhyātīṣṭhat* X, 81, 4, *tād anvārait* X, 139, 4³⁾. Man sieht, daß diese Materialien von Sievers' Quantitätsregel nicht beherrscht werden. —

Sehr viel kürzer kann die achtsilbige Reihe erledigt werden.

In ihrem Ausgang bevorzugt das Metrum vor viersilbigem⁴⁾ Wort Länge, vor dreisilbigem (oder Gruppe aus zwei- und einsilbigem) verlangt es Kürze; im ersteren Fall also wird konsonantisiert, im letzteren nicht. So ergeben sich die Reihenausgänge einerseits vom Typus *ānv anonavuh*, *abhy āṣṭkṣata* (dagegen aus-

1) S. (Altgerm. Metrik 182) führt selbst die Gāyatrīreihe an *yāc cid dhi te viśo yaihā* I, 25, 1. Für eine solche mit ihren vier Hebungen gewichtloseres sprachliches Material ausfindig zu machen, wurde wohl schwer sein.

2) Allerdings gehört die Zeile keiner Gāyatrī an, für welche S. diese Wortverteilung annimmt, sondern einer Pañkti. Aber drängt sich nicht die Zusammengehörigkeit dieses *ānv enān* mit den analogen Wendungen in den andern Versmaßen auf?

3) Stellen mit zweisilbigem Präfix haben sich in dem von Sievers durchsuchten Gebiet nicht gefunden. Auch ich kenne keine. Denkbar wäre immerhin etwa, daß zu Eingängen wie *yēnābhi kṛṣṭiḥ* I, 160, 5, *mā mādhi putré* II, 29, 5, wo die erste Kurze des Präfixes durch Kontraktion beseitigt ist, sich Gegenstücke mit vokalischem Anlaut des nachfolgenden Wortes fänden. Ich habe Ermittlungen darüber für überflüssig gehalten.

4) Und zweisilbigem. Doch ein Ausgang wie *ānv ihi* findet sich hier zufälligerweise nicht.

nahmsweise unverkürzt (*ā*)*dhi ajāyata* X, 190, 1, vgl. ZDMG. XLIV, 322); andererseits *tvābhī akṣaran*, *pratiétana* (s. Sievers 207). Es liegt in den metrischen Bedingungen des Falls, daß an jenen Stellen auf das Präfix Kürze, an diesen Länge folgt: was ein der Sieversschen Quantitätsregel entsprechendes Resultat gibt. Eine besondere Stellung nehmen nur die ersten und dritten Pādas des modernen Anuṣṭubhtypus¹⁾ ein. Deren metrische Eigenart führte in einer Reihe von Fällen zu Konsonantisierung vor dreisilbigem Schlußwort: *prāty adṛśran* I, 191, 5, *ānv avindan* V, 40, 9, *prāty agrbhṇan* IX, 113, 3, *pāry avahan* X, 85, 38. Diese Konsonantisierung stimmt so gut wie der Vokal des vorher erwähnten Typus *tvābhī akṣaran* zu Sievers Regel, aber man übersehe nicht, wie deutlich vor allem die metrische Figur, das geschichtliche Anderswerden der Anuṣṭubh, sich in diesen Verhältnissen spiegelt²⁾.

Vor der Schluß- und hinter der Eingangsstellung ist Konsonantisierung zu erwarten, da das Metrum $\cup\cup$ nicht gern zuläßt³⁾. Die beiden Beispiele, die mir zur Hand sind, entsprechen dem: *yām adhyāsthāḥ* I, 49, 2, *īndrasyābhy ēti* IX, 101, 16⁴⁾.

Im Eingang der achtsilbigen Reihe läßt ähnlich wie in dem der längeren (oben S. 532 f.) das Metrum verhältnismäßig freien Spielraum. Hier finden wir einsilbiges Präfix vor Kürze wie vor Länge. Einerseits *abhy āmīṣi* X, 86, 8, *āty atīṣṭhat* X, 90, 1, *pāry acāmi* X, 119, 5, *abhy āsākṣi* X, 159, 1, *abhy āvasthāḥ* V, 19, 1 (zweisilbiges Präfix hätte den Eingang $\cup\cup\cup$ ergeben). Andererseits *prāty āyam* I, 11, 6, *prāty oṣa* X, 118, 8, *pāry anyā* V, 73, 3, *ānv indram* VIII, 7, 24; hierher stelle ich, obwohl unbetont, auch den Vokativ: *prāty agne* X, 87, 24. 25. Dem gegenüber erscheint zweisilbiges Präfix aus dem schon erwähnten Grunde nur vor Länge: *pāri āsa* VII, 32, 10, *abhī arca* VIII, 40, 4, *abhī arṣa* IX, 1, 4; 4, 7. 8; 20, 4; 51, 5; 63, 12. 29; 67, 3, *abhī arṣati* IX, 66, 22, *abhī arṣanti* IX, 62, 3 63, 6, *abhī ūrṇoti* VIII, 79, 2, *abhī arkāḥ* V, 5, 4, *pāri agnim* X, 155, 5, *parietā* I, 27, 8, *abhiāram* VIII, 72, 11, *prātiardhiḥ* X, 26, 5.

1) Siehe meine Prolegomena 27 ff., NGGW. 1909, 222 und die dort A. 1 verzeichnete Literatur.

2) Moderne Anuṣṭubhform haben auch zwei Stellen — oder lieber eine Stelle — mit Präfix in der drittletzten: *adhyēti* IX, 67, 31 = 32. Die Verse sind so gebaut, daß hier in der drittletzten kein Unterschied vom Normaltypus erscheint. — Moderne Anuṣṭubh mit Präfix in der viertletzten, an dieser Stelle vom alten Typus nicht abweichend: *ānv ajāyanta* X, 72, 3. 5.

3) Die Gestalt etwa $\cup - \cup \cup \cup - \cup \cup$ findet sich zwar oft genug. Aber dann wird mit Präfix an den Stellen 4. 5 die Verbindung bis zum Reihenschluß laufen.

4) Daß kein Gegenbeispiel vorliegt, kann ich nicht bestimmt behaupten.

Die Verbindungen von Präfix mit Enklitikon (abgesehen vom Verbum finitum und dem Vokativ) wurden für den Eingang der achtsilbigen Reihe schon oben (S. 535) neben den entsprechenden Materialien der längeren Reihe verzeichnet. Durch sie werden wir aber auf eine wichtige Theorie von Sievers (207; Altgerman. Metrik 176 ff.) geführt. Die Gāyatrīreihe hält er nach ihrer sprachlichen Gliederung in der Regel für zweigeteilt, mit 2 + 2 oder 1 + 3 oder 3 + 1 Hebungen: *agnīm ȳle | puróhitam, hótāraṃ | ratna-dhātamam, prá deva varuṇa | vratām*. In der Anuṣṭubh dagegen seien auch dreiteilige oder ungegliederte Reihen gewöhnlich, z. B. I, 10, 2:

*yát sānoḥ sānum āruhad || bhūri āspaṣṭa kártuam
tád índro ártham cetati || yūthéna vṛṣṇír ejati.*

Das Streben, für die durch die Sinnesgliederung der Gāyatrī erfordernten sinnvollen, starkbetonten Worte Platz zu schaffen, müßte hier wie in der längeren Reihe (oben S. 535) zur Konsonantisierung des Präfixauslauts vor dem Enklitikon — beide des markanten Bedeutungsinhalts entbehrend — führen, während in der Anuṣṭubh diese Rücksicht fortfallen würde. Wir prüfen auf diese von S. (207) formulierte Fragestellung, den etwaigen Unterschied der beiden Metra betreffend, die oben (S. 535) beigebrachten Materialien. Leider ergeben auch diese kein sehr bestimmtes Resultat, aber soviel ist doch klar, daß sie zur Annahme eines solchen Unterschiedes in keinem Fall drängen. Rechnen wir die Verbalformen den Enklitiken nicht zu, ergibt sich für die Anuṣṭubh eine Ausnahme von der Verkürzung (VI, 42, 1)¹⁾. Für Gāyatrī liegt keine Ausnahme, doch eben auch nur ein Fall der Verkürzung vor (IX, 45, 4). Wenn wir aber anderseits, wie Sievers tut, die unbetonten Verbalformen als Enklitika mitzählen, so erhalten wir für die Gāyatrī alsbald eine Fülle von Ausnahmen: die Stellen mit *abhí arṣa*, *abhí arṣati*, *abhí arṣanti*, *abhí ūrṣoti* oben S. 537.

Gewinnen wir also von dieser Seite kein Vertrauen zu jener Unterscheidung zwischen beiden Versmaßen, so möchte ich hinzufügen, daß ich auch sonst hier unüberzeugt bleibe. Worauf sollte es wohl beruhen, daß die Sinnesgliederung im Innern von Paaren achtsilbiger im Übrigen identisch gebauter²⁾ Reihen verschieden

1) Den Beispielen für die Verkürzung werden wir auch die in Pañktiversen vorkommenden I, 80, 12; V, 52, 6 zurechnen dürfen. Das einmal ist die Pañkti eine Anuṣṭubh, an die ein fünfter Pāda als Refrain getreten ist. Das andermal steht sie inmitten von Anuṣṭubhs und als deren offenes Äquivalent. Auch X, 18, 11 kann ohne Bedenken auf die Seite der Anuṣṭubh gestellt werden.

2) Ich sehe hier natürlich vom jüngeren Anuṣṭubhtypus (oben S. 537) ab.

ist, je nachdem auf die Pause hinter ihnen noch eine solche Reihe folgt (Gāyatrī) oder zwei (Anuṣṭubh)? Und in der Tat glaube ich, daß sich Gāyatrīzeilen genug auf Schritt und Tritt finden mit deutlicher Dreiteilung oder mit einem Bau, welcher dem der von S. (Altgerm. Metrik 176) angeführten Anuṣṭubhreihen gleichartig genug ist ¹⁾. Die Reihe *vāruṇo mitrō aryamā* I, 26, 4 gehört einer Gāyatrī an; *vāruṇa mitra áryaman* steht VIII, 67, 4 in einer Gāyatrī, V, 67, 1 in einer Anuṣṭubh. In Gāyatrīversen liest man *virapśī gómātī mahí* I, 8, 8, *urór ṛṣvásya bṛhatáh* I, 25, 9, *sámiddhaḥ śukrá áhutaḥ* VI, 16, 34, *gavyá sómāso ásvayá* IX, 64, 4. S. will die Anuṣṭubhzeile *yúthéna vṛṣṇír ejati* I, 10, 2 nicht hinter *yúthéna* in zwei Teile zerlegen. Haben dann Gāyatrīzeilen wie *pavítre sómo akṣauḥ* IX, 18, 1, *vāyúm sómā asṛkṣata* IX, 46, 2, *ṛṇā ca dhṛṣṇús cayate* IX, 47, 2 höheren Anspruch auf Zweiteilung? Und so drängen sich weitere Bedenken in Menge auf. Daß, was ich hier herausgegriffen habe, nicht vereinzelte Raritäten sind, davon werden sich, glaube ich, Leser einiger Gāyatrīlieder leicht überzeugen.

Auf den Überblick über die Materialien folgt die Frage, wie weit in diesen Erscheinungen sprachliche, wieweit metrische Gesetzmäßigkeit vorliegt.

Sievers Quantitätsregel steht unzweifelhaft mit dem größten Teil der Materialien im Einklang. Aber Schritt für Schritt haben wir gesehen, wie in den allermeisten Fällen die dieser Regel entsprechende lautliche Behandlung sich ohne weiteres aus der Metrik ableiten läßt: aus der für viele Gebiete der Versreihen erhobenen Forderung des Wechsels von Längen und Kürzen, aus der für andre Gebiete geltenden Abneigung wenigstens gegen die Folge mehrerer Kürzen, aus der Bevorzugung der Prosodie *uu—* hinter der Cäsur der längeren Reihe. Nur wenn wir das Verhalten der Liedverfasser an den Stellen beobachten, wo die Metrik anderweitige Behandlung als die aus jener Regel sich ergebende verlangt oder möglich macht, können wir entscheiden, ob die Regel eben nur die unvermeidliche Konsequenz metrischer Verhältnisse ausdrückt oder ob ihre Wurzeln in die Sprache selbst hineinreichen.

Da fand sich nun, daß in der ersten Silbe des Triṣṭubh-Jagatī-Eingangs vor viersilbigem Wort, dann überhaupt im weiteren Verlauf dieses Eingangs, ebenso im Innern des Vorderteils der achtsilbigen Reihe, schließlich im Innern der zweiten Hälfte der län-

1) Ich bemerke hier, daß Versuche, von den Textabteilungen in den Gānas des Sāmaveda aus Licht auf diese Frage fallen zu lassen, vergeblich scheinen.

geren Reihe das Metrum für Folge zweier Kürzen keinen (oder keinen leicht zugestandenen) Platz hat. An allen diesen Stellen sahen wir, daß die Quantitätsregel versagt, das Präfix einsilbig vor Länge so gut wie vor Kürze erscheint. Ich erinnere an *práty agrabhīṣma* | (S. 533), an die Gruppen von Fällen wie *yám adhyásthāt* | (S. 536), wie *yám adhyásthāḥ* (in der achtsilbigen Reihe, S. 537), an *|priyám ápy eti páthaḥ* (S. 532).

Wollte man hier doch Verletzungen einer an sich giltigen Regel erkennen, zu denen das Metrum verführt hat, so werden die Fälle, an die wir jetzt erinnern, bedenklich machen.

Am Anfang der kürzeren wie der längeren Reihe eröffnet hinter einsilbigem Präfix die Metrik beide Möglichkeiten folgender Kürze oder Länge; hinter zweisilbigem (ॐ) verlangt sie Länge. Hier fügen sich nun im letzteren Fall die Belege natürlich, mit unerheblichen Ausnahmen, der Quantitätsregel. Aber sobald wir zum ersteren übergehen und damit das Gebiet betreten, wo die Metrik keine Entscheidung trifft, verschwindet alsbald jene Regel spurlos: neben einander finden wir in der längeren Reihe mit dreisilbigem Wort die Typen *abhy àrṣata* | und *práty adhattam* | (S. 533), mit zweisilbigem Wort überwiegend mit folgender Länge, also der Quantitätsregel zuwiderlaufend, *ádhy asthāt* u. ähnl. (S. 534), in der kürzeren Reihe *práty āyam* etc. und *abhy àmṛṣi* etc. (S. 537).

Endlich sei daran erinnert, daß hinter der T^a-Cäsur, wo das Metrum neben dem bevorzugten | ॐ — seltener auch | ॐ ॐ zuläßt, dem entsprechend neben dem häufigeren Typus *|abhi arcanti* sich doch auch, entgegen der Quantitätsregel, Fälle wie *|abhiámanta* finden (S. 532).

Nach all dem trage ich kein Bedenken zu schließen, daß die Quantitätsregel eben nur ein Produkt der metrischen Notwendigkeiten ist. Wie die Sprache selbst sich in bezug auf die Konsonantisierungen verhalten hat, bleibt eine offene Frage.

Hier scheint mir nun alles darauf zu deuten, daß wir es mit Erscheinungen zu tun haben, die unter den in meinen Prolegomena 472 ff. besprochenen Gesichtspunkt der „engeren und loseren Wortverbindung“¹⁾ fallen. In *pári śicyate* (sehr fest, denn danach *páritó śīcatā* (IX, 107, 1) ist der Zusammenschluß der beiden Worte enger als in *pári śáptiḥ*; in *niṣ tataksuḥ* enger als in *utibhis tīreta*; in *prá nonumah*, *prá naḥ* enger als in *prá nūnām* oder *prá návyasā*; in *divás pári* (beide Worte zusammengehörig) enger als in *diváḥ*

1) Vgl. noch Bartholomae KZ. XXIX, 511; Wackernagel Ai. Gramm. I, 307.

pári IX, 8, 8 (beide Worte zufällig zusammentreffend). Natürlich ist die Abgrenzung solcher neben einander liegender Möglichkeiten in der Regel nicht vollkommen scharf. Aber soviel scheint mir klar, daß gerade das Präfix (bz. die Präposition) besonders starken Zusammenhang mit dem ihm folgenden, enger oder loser zu ihm gehörigen Wort, speziell mit dem folgenden Verb, auch in der Lautgestalt des Sandhi zu zeigen die Tendenz haben muß, und daß andererseits Ähnliches inbezug auf das Enklitikon in seinem Verhältnis zu dem ihm vorangehenden Wort anzunehmen ist.

Damit halte man nun die Tatsache zusammen, daß die Konsonantisierung des *-i*, *-u* in der ältesten Sprache fast ausschließlich eben in Präfixen erscheint, Verbindungen dagegen wie *sástv ayám* VII, 55, 5, *máyy ástī* X, 128, 3 spät und im Rv. noch ganz selten¹⁾ eintreten. Man beachte weiter die besondere Konstanz, mit welcher die Konsonantisierung des Schlußvokals da, wo man sich überhaupt an sie gewöhnt hatte²⁾, nämlich in Präfixen, eben bei folgendem Enklitikon, also im Fall engsten Wortzusammenschlusses eintritt. In der Behandlung der einzelnen Fälle, wo vor einer Länge das Metrum einsilbiges wie zweisilbiges Präfix gestattet, ist natürlich bei dem Sichkreuzen mannigfachster Rücksichten oder Zufälligkeiten durchgehende Konsequenz oder Nachweisbarkeit der jedesmal obwaltenden Motive nicht zu erwarten. Immerhin möchte ich es kaum für Zufall halten, daß den Eingängen *práti agnī* III, 5, 1; IV, 13, 1; IV, 14, 1 (Sievers 206), *pári agnī* IV, 6, 4, *pári agním* X, 155, 5 (*agnīm* nicht von *pári* abhängig) gegenübersteht *práty agne* X, 87, 24. 25 mit unbetontem Vokativ, *páry anyá* V, 73, 3 (*anyá* von *p.* abhängig).

Noch muß von einem Faktor gesprochen werden, der in der Alternative zwischen *-i* *-u* und *-y* *-v* eine wichtige Rolle gespielt hat: der chronologische. Die Konsonantisierung nimmt in den jüngeren Teilen des Rgveda, dann vollends im Atharvaveda an Häufigkeit stark zu. Für den Rgveda zeigt das anschaulich die Tabelle Arnolds, Vedic Metre 76³⁾. Es ist in der Tat frappie-

1) S. die Materialien bei Arnold, Ved. Metre 76.

2) Für *enam* habe ich festgestellt, daß es in den drei Fällen, wo es auf ein keinem Präfix angehöriges *-i* *-u* folgt (*-īti enam* II, 12, 5; *añjānti enam* IX, 109, 20; *hantu enam* X, 87, 5), keine Konsonantisierung hervorruft. Freilich wird dabei von Bedeutung sein, daß dem *-i* *-u* jedesmal Länge vorausgeht, also der Vokal für das Metrum bequem ist. Für den engen Anschluß von *enam* an das vorangehende Wort ist bezeichnend *indra enam* I, 163, 2; *śakrá enam* VIII, 1, 19.

3) Seiner Abgrenzung der von ihm mit * bezeichneten jüngeren Partien kann man im Ganzen wohl zustimmen. Im Einzelnen bleibt natürlich Raum für Mei-

rend, wie sich die Konsonantisierungen in den von A. mit einem * bezeichneten Partien vermehren; außer dem 10. Buch treten dabei sehr deutlich auch die sonst dem Rgvedaleser als jünger wohlbekannten Stellen wie I, 162—164. 179. 191; IV, 58; VII, 103. 104; IX, 67, 31—32. 113 hervor. Gewiß spielt das Häufigerwerden der unmittelbaren Verbindung von Präfix und Verb, gegenüber der seltener werdenden Tmesis¹⁾, bei dieser Zunahme mit, aber ebenso gewiß reicht zahlenmäßig jenes entfernt nicht aus die Zunahme zu erklären.

Läge nun den Konsonantisierungen einfach die Quantitätsregel als ein rein sprachliches Gesetz zu Grunde, so wäre die erwähnte Verschiebung der Häufigkeit offenbar schwer zu verstehen. Das Zahlenverhältnis zwischen den auf die Präfixe folgenden Längen und Kürzen blieb doch wohl zu allen Zeiten annähernd dasselbe. Wohl aber konnte sich die Enge der Verknüpfung der im Satz zusammentreffenden Worte, je nach den Verschiedenheiten des zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisses, für das Sprachgefühl ändern, und diese Änderung konnte nicht allein in der Sprache selbst sich vollziehen, sondern auch in Gewohnheiten und Moden der Verskünstler, in der Geneigtheit der Poeten der metrischen Bequemlichkeit zuliebe oder auch ganz allgemein gewisse sprachliche Möglichkeiten zu steigern, vielleicht sie bis ins Unmögliche zu erweitern. Bekannte Tatsachen der vergleichenden Grammatik lassen kaum zweifelhaft, daß die Dublette *prāti-prāty* grundsprachliches Erbteil ist. Beobachten wir die Zunahme des *prāty* etc. im Rgveda und nach der rgvedischen Periode, so werden wir wahrscheinlich finden, daß schon im ältesten uns bekannten indischen Zustand ein Vordringen des Konsonanten gegenüber der noch älteren Zeit vorliegt. Im Rgveda, scheint es, hängen am vorangehenden Präfix am engsten Enklitika wie *enam im*, dann das Verbum finitum; das Material reicht nicht hin, den Vokativen in dieser Rangordnung ihre Stelle anzuweisen. Auch die Verbindung von Prä-

nungsverschiedenheiten; ich würde die Grenzen dieser Abschnitte eher etwas weiter ziehen. Daß A. die augmentierten Verhformen vom übrigen Verh gesondert hat, scheint mir prinzipiell nicht berechtigt. Freilich erscheinen aus erklärlichen Gründen unter den Fällen der Konsonantisierung jene Formen in starker Überzahl. Aber an sich ist *abhy āmāsi* doch lautlich nichts andres als *abhy ānāsi*. Auch wäre es m. E. erwünscht gewesen, andre aus zwei Kürzen bestehende Worte wie *yādi* von den Präfixen zu trennen. — Für den Atharvaveda gibt die Tabelle JAOS. XI Proceedings XXIX, leider nur ein sehr summarisches Bild der betreffenden Verhältnisse. In mancher Hinsicht hilft Whitney's Wortindex weiter.

1) Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. LXI, 808.

position und Nomen ist eng. Den Dichtern schreibt im Ganzen die Metrik vor, ob sie vom Recht der Konsonantisierung Gebrauch machen sollen. Aber sie werden immer geneigter die Sache so zu wenden, daß die metrische Notwendigkeit und die Geneigtheit zur Konsonantisierung im Einklang stehen. Das Verb verwächst immer fester mit dem Präfix; so steigt die Gelegenheit dieser Neigung nachzugeben. Und man fängt nun auch an zu sagen *sástv ayám, váṣṭy ántigrhāt*. Oder wenigstens — für viele solcher Fälle wird die Einschränkung am Platz sein — die Dichter fangen damit an, und bald tun dazu auch die Grammatiker ihr Teil. Denn daß die Bewegung auf die Konsonantisierung des *-i -u* in der lebendigen Sprache doch zu allen Zeiten nur ein begrenztes Gebiet beherrscht haben kann, läßt der spätere Zustand annehmen, wie er im Pāli und den Asokainschriften vorliegt.

Nachtrag zu S. 224.

Betreffs Kāṭh. XI, 10 hat schon Caland GGA. 1900, 704 das Richtige gesehen.

1. ...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...

Lütkenmann und Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Is. 1–16.
Kgl. Ges. d. Wiss. Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1915. Beiheft.

Nachrichten
von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Philologisch-historische Klasse. 1915. Beiheft.

✱

Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16,

aus einer Sinai-Handschrift

herausgegeben

von

Leonhard Lütke mann und Alfred Rahlfs.

Mit einer Lichtdrucktafel.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1915.

Vorgelegt von J. Wackernagel
in der Sitzung vom 12. Juni 1915.

Dies Beiheft erscheint gleichzeitig separat als 6. Heft der
„Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft
der Wissenschaften“.

Vorbemerkungen.

Während seines Aufenthaltes auf dem Sinai im Frühjahr und Sommer 1914¹⁾ hat Herr Prof. Carl Schmidt (Berlin) für das Septuaginta-Unternehmen photographische Aufnahmen von mehreren griechischen Handschriften des Katharinenklosters gemacht, die er im September 1914 trotz mancher Schwierigkeiten glücklich nach Deutschland heimbringen konnte. In einer dieser Hss. fand sich eine Menge bisher größtenteils unbekannter hexaplarischer Randnoten zu Is. 1₂—16₄, die unsere Kenntnis der Hexapla in höchst erwünschter Weise bereichern und daher hier sogleich veröffentlicht werden.

Die Handschrift ist von V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum* (Oxonii 1886), S. 2 unter Nr. 5 beschrieben. Nach seinem Urteil gehört sie dem X. Jahrhundert an, und der Charakter der Schrift, einer im Texte etwas nach rechts geneigten, in den Randnoten durchaus aufrecht stehenden schönen Minuskel (s. die Tafel), bestätigt dies Urteil. Es ist eine Pergamenths. von 176²⁾ Blättern zu 21 × 16 cm. Sie enthielt ursprünglich alle sechzehn Propheten, doch fehlen jetzt am Anfang das ganze Buch Osee und Amos bis 6₁₂, in der Mitte Isaias 19₁₄—Jeremias 6₇ und am Schluß Ezechiel von 27₅ an und das ganze Buch Daniel. Zu Isaias bemerkte schon Gardthausen: „cum scholiis marginalibus minutissime et diligentissime scriptis“, ohne jedoch über den Inhalt der „Scholien“, die sich erst in der Photographie als hexaplarische Randnoten entpuppten, etwas zu sagen. Diese Randnoten reichen in der Hs. von Bl. 45 b, an dessen Spitze Isaias beginnt, bis Bl. 62 a, das mit den ersten Worten von Is. 16₆ schließt. Die erste Note gehört

1) Vgl. den Bericht Schmidts in den Sitzungsberichten der K. preuß. Akademie d. Wiss. 1915, S. 122—125.

2) So, nicht 130, wie Gardthausen in seiner überhaupt recht ungenauen Beschreibung der Hs. angibt.

zu Is. 12, die letzte zu 164. Die folgenden Seiten Bl. 62b—64b enthalten bloß noch den Text von Is. 166—1914; die Ränder sind hier vollständig leer. Dieser Umstand läßt uns den Verlust der Fortsetzung leichter verschmerzen. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Randnoten später wiedereingesetzt haben. Alles, was an diesen wertvollen Randnoten vorhanden war, wird uns erhalten sein.

Die Hs. wird vom Septuaginta-Unternehmen mit der Sigel 710 bezeichnet, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) S. 285.

Die beigegebene Lichtdrucktafel, welche auf Grund der von Herrn Prof. Schmidt aufgenommenen Schwarz-Weiß-Photographie angefertigt ist, stellt diejenige Seite der Handschrift dar, welche die größte Zahl von Randnoten enthält. Die Noten füllen hier nicht nur den ganzen seitlichen Rand, sondern setzen sich sogar noch am unteren Rande fort. Die erste Note des seitlichen Randes ist Is. 316 A' *ἐκτεταμένω βρογχῶ* (s. unten S. 43 Z. 5), die letzte 324 A' Σ' *ἐκτεταμένω*. Daran schließt sich dann am unteren Rande links 324 A' *κολαμμά* etc. an, und die letzte Note der ganzen Seite ist unten rechts 326 Σ' *αἱ θύραι*.

Unsere Ausgabe soll die Randnoten vollständig und genau wiedergeben, aber kein einfacher Textabdruck, sondern eine kritische Ausgabe sein. Daher haben wir die Randnoten mit dem hebräischen Texte und dem bisher schon bekannten hexaplarischen Material verglichen und alles zu ihrer Beurteilung Nötige hinzugefügt. Im einzelnen ist über die Anlage unserer Ausgabe folgendes zu bemerken.

Vorangestellt ist stets der hebräische (masoretische) Text. In der Regel werden bloß diejenigen hebräischen Worte oder Wortbestandteile angeführt, welche in den Randnoten übersetzt sind. Eine Ausnahme wird nur bei solchen Worten und besonders Wortbestandteilen gemacht, die wie das *consecutivum* für die richtige Auffassung des hebräischen Textes unentbehrlich sind, oder die wie die Pronomina suffixa sich nicht gut abtrennen lassen; diese werden mit angeführt, aber eingeklammert.

Auf den hebräischen Text folgt der entsprechende griechische Text der Septuaginta. Dieser wird stets in der Fassung angeführt, die er in 710 selbst hat. Zu welchen LXX-Worten die Randnoten gehören, zeigt die Hs. selbst in der Regel durch korrespondierende Indices im Texte und am Rande an. Doch leidet dies System der Indices an mehreren Mängeln, welche den Herausgeber zwingen, alles genau nachzuprüfen und die den Randnoten

entsprechenden LXX-Worte in vielen Fällen selbständig festzustellen. Denn 1) steht der Index stets nur bei einem oder höchstens zwei¹⁾ Wörtern des Textes, auch wenn die Randnote lang ist und zu einer größeren Zahl von Textworten gehört; man kann also aus der Hs. selbst nicht ersehen, bis wie weit der Index gilt. 2) Der Index steht, wo die Randnote zu mehreren Textworten gehört, regellos bald bei dem ersten, bald bei einem der folgenden Wörter; man kann also aus seiner Stellung nicht einmal ersehen, wo sein Geltungsbereich beginnt. 3) Der Index steht gar nicht selten bei einem Worte, zu dem er überhaupt nicht gehört. 4) Hier und da fehlt der Index ganz, entweder bloß im Texte oder auch am Rande. Wir haben in allen diesen Fällen das Richtige hergestellt, aber es für unsere Pflicht erachtet, den Leser auch über den Befund in der Hs. selbst stets genau zu unterrichten. Daher haben wir jedesmal das oder die LXX-Worte, bei welchen 710 den Index hat, gesperrt und, wo 710 den Index bei einem falschen Worte oder gar nicht hat, den Tatbestand in der Anmerkung angegeben.

Hinter dem LXX-Texte kommen, vom Vorhergehenden durch eine eckige Klammer geschieden, die hexaplarischen Randnoten selbst. Sie sind genau nach der Hs. herausgegeben, doch sind alle sicher aufzulösenden Abkürzungen ohne weiteres aufgelöst und gewisse Fehler und Mängel der Hs. verbessert. Hierüber ist folgendes zu bemerken: 1) Die Spiritus, Akzente und das Iota adscriptum sind in 710 wie in manchen anderen Hss. jener Zeit sehr unregelmäßig gesetzt, z. B. ist in der Randnote zu Is. 7¹⁸ geschrieben τῇ μῃ τῇ πέραν. Unter Umständen lassen sich auch die feinen Akzente der Randnoten an der öfters unscharfen Photographie nicht deutlich erkennen. Daher haben wir diese Zeichen einfach nach den grammatischen Regeln gesetzt und die Akzentuation der Hs. nur in wenigen Fällen, wo sie ein gewisses Interesse zu haben schienen, angemerkt. 2) 710 hat manche orthographische Fehler wie 1: εκκλησιν statt εκκλησιν, ε ερωτωθησαν st. ερωτ., (ε συσσωσιασμω st. συσσω.) ε λημμα st. λειμμα und auch einige andere Fehler, die als bloße Lese- oder Schreibfehler zu betrachten sind, wie 1: αυτηστηριον st. αυλιστηριον. Diese haben wir verbessert, jedoch in den Anmerkungen stets angegeben, was 710 selbst bietet;

1) Dieser Fall ist ziemlich selten; die ersten Beispiele finden sich in 1¹³ (ἐὰν φέρητε) und 14 (οὐκέτι ἀνήσω). Der Index steht an solchen Stellen entweder zwischen den beiden Wörtern, oder, wenn er breiter ist, über dem Schlusse des ersten und dem Anfange des zweiten Wortes.

dabei haben wir aber die Spiritus und Akzente, da sie nicht überall deutlich zu erkennen sind, überall fortgelassen.

In anderen Punkten dagegen haben wir uns in unserer Ausgabe an die Hs. angeschlossen. Dies gilt 1) für das in der Hs. regellos bald gesetzte, bald fortgelassene ν ἐφελκυστικόν, 2) für alle Fehler, die nicht als bloße Lese- oder Schreibfehler, sondern mehr als Fehler der Überlieferung zu bezeichnen sind, wobei allerdings die Grenze naturgemäß etwas fließend ist¹⁾. Zu diesen Fehlern rechnen wir besonders auch die Fehler in den Autorennamen. Die Randnoten nennen $A' = \text{Aquila}$, $\Sigma' = \text{Symmachus}$, $\Theta' = \text{Theodotion}$ ²⁾ und einigemal (3_{10.12} zweimal. 21. 5₁₃. 6₁₃. 8₁₂. 11₃) auch E' , d. h. die Quinta, die fünfte griechische Kolumne der Hexapla. Hier ist nun E' an einigen Stellen (3₁₂ [1^o]. 8₁₂) wohl sicher Fehler für C' , an anderen (3₂₁. 6₁₃) vermutlich für Θ' , und auch die übrigen Stellen, wo E' genannt wird, sind nicht ohne Bedenken, zumal E' bislang in den großen Propheten außer einem zweifelhaften Falle bei Ezechiel noch gar nicht vorkommt, s. Field I, S. XLIV. Auch sonst finden sich in 710 falsche Autorennamen, und an anderen Stellen fehlen die Autorennamen ganz; man kann jedoch den Autor häufig, besonders wenn es A' ist, aus dem Charakter der Übersetzung mit Sicherheit erschließen. Trotzdem haben wir im Texte alle Autorennamen einfach nach der Hs. gegeben und uns damit begnügt, unsere Bedenken und Verbesserungen in den Anmerkungen darzulegen.

Alles bei Field Fehlende ist durch Unterstreichen gekennzeichnet. Man sieht daraus sofort, wie groß der sich aus 710 er-

1) Für zwei besondere Kategorien dieser Fehler, die Angleichung der Randnoten an den LXX-Text und die Hinzufügung des Artikels bei A' , sind die Fälle unten S. 26 Anm. 51 und im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt. Sie sind im Texte nur in den seltenen Fällen korrigiert, wo der Text durch sie geradezu sinnlos wurde (8₇ τέναγος, 14 οἶκος).

2) Wo zu denselben Worten des LXX-Textes mehrere jüngere Übersetzungen notiert werden, folgen sie einander regelmäßig in der aus der Hexapla heibehaltenen Reihenfolge A' , Σ' , Θ' . Ausnahmen finden sich nur 1) wo Θ' mit A' zusammengefaßt wird und infolgedessen dem Σ' voraufgeht, z. B. 1₂₁. 2₂ (aber hier ist Θ' falsch). s. 3₂₂, 2) in drei besonderen Fällen, von denen zwei (7₁₅. 9₁₄) eine Erklärung zulassen, während der dritte (8₁₄) unerklärlich ist, s. die Anmerkungen zu diesen Stellen. Die Beobachtung der Reihenfolge ist zuweilen für die Herstellung des Ursprünglichen von Wichtigkeit, s. besonders die Anmerkungen zu 1₁₆ καθαρὸς ἦτα. 5₂₄ ἀναιμένης. 6₁₃ βέλανος. 8₁₁ χεῖρς. 9₁₀ συγχεράσαι. 14₃₀ πανήτων. Dasselbe Anordnungsprinzip herrscht in Syrohex. und im großen ganzen auch in Q, doch hat Q viele willkürliche Abweichungen, z. B. 1₂ $\Theta' \Sigma'$ ἐξέθρεψα, 9 $\Sigma' \Theta'$ τῶν δυνάμεων A' στρατιῶν, 23 Θ' ἐκκλείνοντες Σ' ἀπειθεῖς.

gebende Gewinn ist ¹⁾. Manches, was die Randnoten von 710 bieten, war uns allerdings schon aus der bisher zur Verfügung stehenden Überlieferung bekannt, ja öfters bot diese bereits Stücke, die wir in 710 vergeblich suchen. Aber in vielen Fällen überwiegt die Fülle des Neuen alles bisher schon Bekannte, sodaß wir die Entdeckung gerade dieser Quelle als einen besonderen Glücksfall preisen müssen.

Und das umsomehr, als auch die Güte der neuen Quelle im großen und ganzen über allen Zweifel erhaben ist. Die häufige Übereinstimmung mit der bisherigen Überlieferung legt dafür ein beredtes Zeugnis ab, wobei noch als besonders merkwürdig zu erwähnen ist, daß 710 mit Q, unserer bisher neben Syrohex. besten Quelle, sogar in zwei offenbar sehr alten Fehlern zusammentrifft: 5₂₉ αὐτῶν statt αὐτῷ, 16₂ τῶν statt τῷ (vor ἀρῶν, was bei der falschen Lesart τῶν als Genetiv von ἄρνες statt als Eigenname gefaßt ist). Aber auch da, wo die übrige Überlieferung versagt, drängt sich, besonders bei den neuen Stücken aus A', dem eigenartigsten Übersetzer, die Echtheit jedem mit seiner Art auch nur einigermaßen Vertrauten so unmittelbar auf, daß er keinen Augenblick darüber im Zweifel sein kann. Beispielshalber sei nur auf ἀπὸ ἀρχῆθεν = מִקֶּדֶם 9₁₁ und οὐδὲ ἀρχῆθεν = כִּי קֶדֶם 11₁₄ hingewiesen; mehr findet man in den Anmerkungen, die zu den charakteristischeren Übersetzungen Parallelstellen anführen.

Der hohe Wert der neuen Quelle zeigt sich auch darin, daß sie öfters, wo die bisherige Überlieferung zwiespältig war, den Ausschlag gibt und manchmal auch gegen die bisherige Überlieferung recht hat. Z. B. weist 710 gleich in 1₄, wie die Anmerkung zur Stelle zeigt, δέσποιν = נַסִּי gegen Theodoret zweifellos richtig dem A' zu.

1) Um den Gewinn ja nicht zu übertreiben, haben wir auch dasjenige, was bei Field nur in richtiger Retroversion aus dem Lateinischen oder Syrischen erscheint, von der Unterstreichung angeschlossen, z. B. 15 ἐκκλίστω, was schon Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert hatte. Dagegen ist dasjenige, was Field nicht zu retrovertieren gewagt hat, z. B. 123 *vinum tuum mistum est aqua*, mit unterstrichen. (Einige bei Field fehlende richtige Retroversionen hat schon die Wehelsche LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 114], z. B. gibt schon sie die eben angeführten Worte in 123 richtig durch ὁ οὐδὲ σου μεμιγμένους ὕδατι wieder. Aber daneben weist sie infolge ihres Prinzips, alles nur in Retroversion zu geben, so viele Mißgriffe auf, daß es richtiger scheint, von ihr abzu-
sehen.) Übrigens sei auch hier darauf hingewiesen, daß nicht schlechthin alles Unterstrichene wirklich einen Gewinn bedeutet; die Anmerkungen lehren, daß öfters Zweifelhafte oder sicher Falsches mit unterläuft.

Aber auch 710 ist natürlich nicht ohne Fehler und Mängel. Die mancherlei Fehler in den einzelnen Wörtern, die an falsche Stelle geratenen Indices und die falschen Autorennamen sind schon erwähnt. Sonst stören besonders die häufigen Zusammenfassungen mehrerer ähnlicher Übersetzungen und die Kürzungen, die gern da eintreten, wo mehrere gesondert angeführte Übersetzungen teilweise übereinstimmen.

Bei Zusammenfassungen mehrerer Übersetzungen kann man nie sicher sein, daß sie wirklich genau gleich gelautet haben; vielmehr sind sehr häufig, ja vielleicht in den meisten Fällen, gewisse Unterschiede zwischen ihnen vorhanden gewesen, die man bei der Zusammenfassung unbeachtet gelassen oder verwischt hat. Nur zwei absolut sichere Fälle seien hier angeführt. In 8₂₃ sollen A' Σ' Θ' דרך דרך דרך durch ὁδὸν τῇ κατὰ θάλασσαν wiedergegeben haben, aber A' hat sicher nicht so frei übersetzt, und Q gibt für A' Θ' richtig an ὁδὸν τῆς θαλάσσης, s. die Anm. z. St. In 16₂ sollen A' Θ' מעבודת לארץ durch αἱ διαβάσεις τῶν (lies τῶ) Ἀρμών wiedergegeben haben, aber Q, der A' und Θ' einzeln anführt, lehrt uns, daß A' kein αἱ und Θ' kein τῶ gehabt hat; hier ist also die A' Θ'-Übersetzung von 710 weder = A' noch = Θ', sondern ein Mischmasch aus beiden, vgl. die Anm. z. St. Wir wissen also bei solchen Zusammenfassungen, wenn nicht gerade der Charakter eines bestimmten Übersetzers besonders klar durchleuchtet, nie genau, wie der einzelne übersetzt hat¹⁾. Sogar wo es sich nur um ein einziges Wort handelt, das mehreren Übersetzern zugeschrieben wird, kann doch die Übereinstimmung nur eine ungefähre gewesen sein; vgl. 14, wo zwar nicht 710, aber Q βεβαρημένον für die λοιποὶ d. h. für alle drei Übersetzer angibt, und erst 710 uns lehrt, daß in Wirklichkeit A' βαρύς, Θ' βαρόνων und nur Σ' βεβαρημένον (oder -νος) gesetzt hat; hier hat also der Umstand, daß alle drei Übersetzer nicht wie die LXX πλήρης „voll“, sondern βαρύς „schwer“ oder ein Derivat von βαρύς verwenden, dem Exzerptor genügt, um alle drei in der längsten Form βεβαρημένον zusammenzufassen. Dieser Fall zeigt übrigens zugleich, daß derartige mißliche Zusammenfassungen keineswegs auf 710 beschränkt sind, sondern sich ebenso in der übrigen Überlieferung finden. Auch ist dies keine ganz neue Beobachtung; schon Montfaucon hat z. B. zu Is. 8, bemerkt: „dicendum erit Theodoretum hīc trium simul interpreta-

1) In den Anmerkungen ist öfters darauf hingewiesen, daß eine mehreren Autoren zugeschriebene Übersetzung zum Charakter des einen von ihnen, besonders des A', nicht paßt, oder umgekehrt, daß sie nur dem A', nicht auch den übrigen Übersetzern anzugehören scheint.

tionem adferre, neglectâ quarumdam vocum discrepantiâ: quod saepissime contigisse jam passim vidimus“; vgl. ferner Reider ¹⁾ S. 331 Anm. und S. 334f. Und in gewisser Weise geht die Praxis, mehrere Übersetzer zusammenzufassen, auf Origenes selbst zurück, s. z. B. unten S. 36 Anm. 97. Wir werden nicht bei jeder Stelle, wo eine solche Zusammenfassung vorkommt, auf die Unsicherheit der Überlieferung hinweisen; nur wo noch andere Verdachtsgründe hinzukommen, werden wir sie in den Anmerkungen geltend machen. Übrigens scheinen bei diesen Zusammenfassungen besonders oft die Eigentümlichkeiten des A' unter den Tisch gefallen zu sein, und das ist auch nicht zu verwundern, da gerade bei A' so sehr vieles vorkommt, was einem griechischen Ohre sonderbar oder ungeheuerlich klingen mußte.

Weniger schlimm als die Zusammenfassungen sind die Kürzungen bei gesondert aufgeführten Übersetzungen. Gleich in 1₆ wird z. B. zu der A'-Übersetzung οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία als Σ'-Übersetzung nur ὅγιός, als Θ'-Übersetzung nur ἀπλῶς hinzugefügt. In solchen Fällen können natürlich die anderen Übersetzer das Ausgelassene ebenso übersetzt haben wie der zuerst genannte, und gerade in 1₆ ist uns οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ für Σ' ausdrücklich durch Theodoret und Prokop bezeugt; aber οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ἀπλῶς gibt keinen vernünftigen Satz, also muß Θ' hier auch sonst von A' abgewichen sein. Wie vorsichtig man bei solchen Kürzungen sein muß, lehrt uns 7₁₅ besonders deutlich: 710 führt hier zuerst vollständig an Θ' ἐν τῷ γινῶναι αὐτὸν ἀπώσασθαι τὸ πονηρὸν κτλ., dann unvollständig Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν κτλ., und man würde an sich nicht das geringste Bedenken zu tragen brauchen, auch für Σ' jenes ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν zu ergänzen; aber Q lehrt uns, daß Σ' nicht ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν, sondern εἰς τὸ γινῶναι αὐτόν übersetzt hat. Hier hat also wieder die ungefähre Übereinstimmung gegenüber dem πρὶν ἢ γινῶναι αὐτόν der LXX dem Exzerptor genügt, um diese Worte bei Σ' fortzulassen. Sicher verlassen kann man sich also in allen solchen Fällen nur auf das, was wirklich dasteht.

Nimmt man alle Fehler und Ungenauigkeiten zusammen, auf die hier und in den Anmerkungen aufmerksam gemacht ist, so könnte man den Eindruck gewinnen, als sei unser günstiges Urteil über 710 von der Entdeckerfreude beeinflußt und 710 in Wirklichkeit doch nur eine recht minderwertige Quelle. Aber dieser Eindruck kann nur deshalb entstehen, weil wir die in 710 vorliegende Überlieferung einer schonungslosen Kritik unterworfen

1) Den Titel von Reiders Schrift s. unten S. 18.

haben¹⁾. Würde man an das bei Field zusammengetragene Material ebenso schonungslos die kritische Sonde legen, so würde sich zeigen, wie unendlich vieles auch bei ihm ganz unhaltbar ist. Schon Reider S. 328—330 hat durch eine Vergleichung Fields mit den in neuerer Zeit gefundenen A'-Fragmenten ganz richtig gezeigt, „that where Field is our sole authority for an Aquila rendering the whole force of internal evidence must come into play if we are minded to give to Aquila what is his and not perchance the property of another“, und er hat S. 331—335 an manchen Angaben Fields eine durchaus treffende Kritik geübt. Weitere Belege für die Unzuverlässigkeit vieler Angaben Fields werden unsere Anmerkungen zur Textausgabe bringen. Hier sei nur ein besonders krasses Beispiel hinzugefügt, welches zugleich zur Vorsicht beim Gebrauche der Konkordanz von Hatch und Redpath mahnen kann. A' übersetzt nach fester Praxis אָמַר oder אָמַר durch λόγος und das längere hebräische Wort אִמְרָה durch das längere griechische λόγιον²⁾, da-

1) Ob diese Kritik schon alles Falsche getroffen hat, ist allerdings sehr zweifelhaft. Die Arbeit wurde durch das Fehlen einer brauchbaren Konkordanz zu den jüngeren griechischen Übersetzungen sehr erschwert, und es sollte nicht noch mehr Mühe auf eine Arbeit verwendet werden, die sich später, wenn wir erst einmal eine wirklich brauchbare Konkordanz besitzen, mit sehr viel weniger Mühe wird erledigen lassen.

2) A' gibt verschiedene Ableitungen derselben hebräischen Wurzel, selbst wenn sie völlig gleichbedeutend sind, möglichst auch durch verschiedene Ableitungen desselben griechischen Stammes wieder, z. B. חָשַׁתָּ ἀμαρτία (oft) und חָשַׁתָּ ἀμαρτημα (Is. 31 7), חָשַׁתָּ ἀκριβεια und חָשַׁתָּ ἀκριβασμός (s. die Belege bei Hatch-Redpath S. 50 und Suppl. S. 199; in Reg. III 1134 ist statt des von Field aus A und Syrohex. falsch rekonstruierten ἀκριβασμόν μου vielmehr ἀκριβειας μου = חֲקָרִי herzustellen; in Exod. 13 10, wo für A' ἀκριβάσματα oder ἀκριβασμα = חֲקָרִי überliefert ist [s. Brooke-McLean], muß die Überlieferung falsch sein, ebenso wie in Deut. 6 17. Ier. 5 22 [Auct.], wo A' חָשַׁתָּ durch ἀκριβασμα wiedergegeben haben soll [Deut. 6 17 fehlt bei Brooke-McLean ganz, statt dessen haben sie in 6 20 richtig ἀκριβασμοί = (חֲקִים)], חָשַׁתָּ oder חָשַׁתָּ σωτηρια und חָשַׁתָּ σωτήριον (streng unterschieden in den von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus den Fragmenten Mercatis und Taylors angeführten Stellen außer Ps. 27 s, wo aber die Hs. für das von חָשַׁתָּ abhängige חָשַׁתָּ יְשׁוּעָה gewiß den Gen. Plur. σωτηριων hat, der nicht σωτηριων, sondern σωτηριων zu akzentuieren ist; in den von Hatch-Redpath im Hauptwerke aus Field angeführten Stellen kommen mehr Ausnahmen vor, die sich aber sämtlich aus Ungenauigkeit oder Unzuverlässigkeit der bei Field vorliegenden Überlieferung erklären), auch כָּמוֹן und כָּמוֹן ὁμοίως oder ὁμοιος (Ier. 52 22 כָּמוֹן A' Σ' ὁμοίως ist falsch). Ebenso unterscheidet A' auch אָמַר oder אָמַר λόγος und אִמְרָה λόγιον (s. oben), אָמַר δίκαιον und אָמַר δίκαιον (s. unten zu Is. 1 21), יָחַד ἅμα und יָחַד ὁμοῦ (s. zu 1 31), קָצָה קָצָה und קָצָה קָצָה τέλειμα oder τελευταῖον (s. zu 2 7), מְבַשֵּׁל σκάνδαλον und מְבַשֵּׁל σκανδαλισμός (s. zu 3 6), רָץ κακόν und

gegen דבר durch ῥῆμα¹⁾. Die Belege für λόγος sind Iob 6²⁵. Ps. 52. 18⁴ (außerdem die aus dem Syrischen rekonstruierte Stelle Prov. 22²¹), für λόγιον Ps. 17³¹ (in den von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmenten, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 208; auch E' hat dort λόγιον). 118⁴¹ (A' Θ'). 137² (A' E'). Is. 32⁹ (außerdem nur syrisch erhalten Ps. 118⁶⁷). Für ῥῆμα brauchen die sehr zahlreichen Belege nicht angeführt zu werden; es genügt zu erwähnen, daß auch unsere beste A'-Quelle, die von Burkitt herausgegebenen *Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila* (1897), an allen sieben Stellen, wo der hebräische Text דבר hat (Reg. III 21⁹ zweimal. 12. IV 23¹⁶ zweimal. 17. 24), ῥῆμα bietet, und daß unsere eigenen hexaplarischen Fragmente in Is. 21 diese Übersetzungspraxis des A' aufs neue bestätigen. Nun gibt es aber bei Field manche Ausnahmen von der angeführten Regel. Einerseits soll A' in Ps. 118¹¹⁶ כאמרתך oder באמרתך, wie einige hebräi-

רעה κακία (s. zu 39). Für die Wahl der griechischen Äquivalente scheinen besonders zwei Gesichtspunkte maßgebend gewesen zu sein: 1) das Geschlecht der hebräischen Wörter wurde im Griechischen nachgeahmt (griechisches Maskulinum und Nentrum entspricht hebräischem Maskulinum): חטאת ἀμαρτία und חטא ἀμαρτημα, חקה ἀκρίβεια und חק ἀκριβασμός, ישועה oder תשועה σωτηρία und ישע σωτήριον, צדקה δικαιοσύνη und צדק δίκαιον, רעה κακία und רע κακόν, 2) das längere hebräische Wort wurde durch das längere griechische wiedergegeben: כן ὡς und כמו ὁμοίως oder ὅμοιος, אמר λόγος und אמרה λόγιον, צדק δίκαιον und צדקה δικαιοσύνη, יחור ἄμα und יחורו ὁμοῦ (hier stimmt sogar die Zahl der Buchstaben überein, und ὁμοῦ endigt auf υ = י), קץ τέλος und קצה τέλεσμα oder τελευταῖον, מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός. Bei der Feststellung der zu wählenden Übersetzungen ist A' wohl oft so vorgegangen, daß er zunächst für das üblichste hebräische Wort das natürlichste griechische Äquivalent wählte und dann für das seltene hebräische Wort eine andere Übersetzung suchte; so schuf er z. B. zuerst die Gleichungen חטאת ἀμαρτία, כן ὡς, צדקה δικαιοσύνη, קץ τέλος, מכשול σκάνδαλον, und dann die Gleichungen חטא ἀμαρτημα, כמו ὁμοίως oder ὅμοιος, צדק δίκαιον, קצה τέλεσμα oder τελευταῖον, מכשלה σκανδαλισμός. — Vgl. auch noch die Anmerkung zu διφθέρωμα 81.

1) Ganz ähnlich gibt die LXX-Übersetzung der Genesis 4²³ durch μου τοὺς λόγους, dagegen דבר überall durch ῥῆμα wieder (Ausnahmen: 29¹³. 34¹⁸ λόγος = דבר). Umgekehrt verwendet Σ' gewöhnlich λόγος für דבר und ῥῆμα für אמר und אמרה, vgl. z. B. Ps. 18⁴ ואין אמר ואין דברים A' οὐκ ἔστι λόγος καὶ οὐκ ἔστι ῥήματα, dagegen Σ' οὐ ῥήσασιν οὐδὲ λόγοις. — Das Wort λόγιον kommt schon in der LXX häufig vor und zwar fast ausnahmslos als Übersetzung von אמר und אמרה; besonders oft findet es sich im Psalter, der in der Regel λόγιον = אמר und אמרה von λόγος = דבר unterscheidet. Ein Unterschied zwischen אמר und אמרה wird in der LXX nirgends gemacht; diesen auch im Griechischen auszudrücken, blieb A' vorbehalten.

sche Hss. haben, durch τῷ ῥήματι σου¹⁾ wiedergegeben haben; aber da man nach der Praxis des A' mindestens ἐν ῥήματι σου erwarten müßte, wird diese Übersetzung nicht ihm, sondern einem anderen Übersetzer angehören. Andererseits soll A' דבר in Ier. 8₉ durch λόγιον und sehr oft durch λόγος wiedergegeben haben; Hatch-Redpath bringen für λόγος = דבר bei A' nicht weniger als 33 Stellen bei. Aber Ier. 8₉ τὸ λόγιον = בדבר ist für A', obwohl בדבר von מאסר abhängt, eine unwahrscheinlich freie Übersetzung; A' scheut sich sonst nicht, ב מאסר durch ἀπορρίπτειν ἐν wiederzugeben (Is. 7₁₅. 16. Ier. 31₃₇). Unter den 33 Stellen mit λόγος aber sind 21, wo A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist: Ios. 6₁₀. Reg. IV 17₁₁. Is. 8₁₀. 9₈. 36₅. Ier. 1₁. 5₂₈. 7_{1.2} zweimal. 22. 10₁. 16₁. 18₂. 25₃. 29₂₃. 36₁. 44₂₉. 47₁. Ez. 14₉. 34₉²⁾. Diese scheiden ohne weiteres aus, da wir keine Gewähr dafür haben, daß die Übersetzung A's rein vorliegt. Daher brauchen die sonstigen Verdachtsgründe, die an manchen Stellen noch hinzukommen, hier nicht dargelegt zu werden. Doch sei bemerkt, daß an zwei dieser Stellen sogar bei Field selbst das Richtige steht:

Reg. IV 17₁₁ hat Field aus Syrohex. { ܩܠܠ ܗܝܬܐ } und 243, der ohne Autornamen λόγους πονηροῦς anführt, rekonstruiert: A' Σ' E' λόγους πονηροῦς = דברים רעים. Aber daneben hat Field in der A'-Übersetzung des ganzen Satzes, die er gleichfalls aus 243 beibringt, ῥήματα κακά. Dies ist natürlich das Richtige, und Hatch-Redpath hätten nur dieses, nicht auch λόγους πονηροῦς als A'-Übersetzung buchen sollen. Überdies ist es ganz zweifelhaft, ob ܩܠܠ hier wirklich = λόγους ist; Field selbst schließt in der bald zu besprechenden Stelle Prov. 26₂₂ aus ܩܠܠ auf ῥήματα³⁾.

Is. 9₈ Field: „A. ῥήμα. Οἱ λοιποὶ λόγον“⁴⁾. Auch hier buchen Hatch-Redpath für A' sowohl ῥήμα als λόγον!

1) Etwas anders Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* 3 (1883), S. 560: „A. τὸ ῥήμα σου“. Hierzu könnte man κατὰ = ܐ ergänzen, aber der Artikel ist auch hier gegen die Praxis des A', s. unten S. 26 Anm. 55.

2) Die Ier.-Stellen finden sich z. T. in Fields *Auctarium* am Schluß des II. Bds.

3) Field hat den Sprachgebrauch der syrohexaplarischen Übersetzung sehr genau studiert; seine Sammlungen sind von R. Payne Smith im *Thesaurus Syriacus* benutzt, s. Smith Bd. I S. V unten: „Ex Hexaplis summa fide quae Graeca verba ihi Syriace reddita sunt collegit vir clarissimus Fr. Field . . . et in meos usus humanissime concessit“. Daher hat Field im ganzen vorzüglich aus dem Syrischen retrovertiert. Nur hat er es oft versäumt, die Stellen zu kennzeichnen, an welchen das syrische Wort verschiedenen griechischen entsprechen kann.

4) Q selbst hat „Οἱ λοιποὶ λόγον“ vor „A. ῥήμα“. Der Sinn ist: die übrigen übersetzen nicht wie die LXX „Tod“ (θάνατον), sondern „Wort“, doch sagt A' ῥήμα statt λόγον.

Nunmehr bleiben noch 12 Stellen, an welchen A' allein, unvermischt mit anderen Übersetzern erscheint. Auch von diesen scheiden noch 11 aus verschiedenen Gründen aus:

Ps. 55¹¹ soll A' das erste דבר אלהל durch καυχῆσθαι ῥῆμα, das zweite durch ὑμνήσω λόγον wiedergegeben haben. Niemand, der die Art des A' kennt, wird glauben, daß er sich solch einen Wechsel gestattet habe.

Ps. 64⁴ Montfaucon und Field: A' λόγοι δνομιῶν ἐδυναμώθησαν παρ' ἐμέ. Aber die ersten Sammler hexaplarischer Fragmente, Morinus (in der Sixtina) und Drusus, haben nur ἐδυναμώθησαν παρ' ἐμέ, und da sich Montfaucon über die Bezeugung von δνομιῶν nur sehr vage, über die von λόγοι gar nicht äußert, und auch Field kein Zeugnis dafür beibringen kann, ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß Montfaucon mindestens λόγοι aus der LXX ergänzt hat¹⁾.

Prov. 26²² fügt Field selbst zu λόγοι in Klammern „s. ῥήματα“ hinzu. Er druckt ῥήματα in kleineren Typen, d. h. er hat es aus dem Syrischen rekonstruiert. Syrohex. hat hier freilich dasselbe Wort ܠܡܫ wie oben in Reg. IV 17¹¹, wo Field es mit λόγους gleichsetzte.

Eccl. 12¹⁰ Field: A' λόγους χρείας. Aber griechisch ist nur χρείας überliefert, und Montfaucon hat auch nur χρείας. Field hat λόγους, obwohl er es nicht in kleineren Typen druckt, nach Syrohex. hinzugefügt; indessen hat Syrohex. hier dasselbe Wort ܠܡܫ, das Field in Prov. 26²² durch ῥήματα retrovertiert hatte.

Ier. 6¹⁰ Field, Auctarium: דבר LXX τὸ ῥῆμα A' ὁ λόγος. Aber da im Hebräischen der Artikel nicht steht, kann ihn A' nach seiner streng eingehaltenen Praxis auch im Griechischen nicht gesetzt haben, s. unten S. 26 Anm. 55. Also haben wir hier mindestens keine reine A'-Überlieferung; wahrscheinlich aber gehört die Übersetzung überhaupt nicht dem A', sondern dem Σ' oder Θ' an.

Ier. 6¹⁹ Field, Auctarium: A' ἄνθ' ὧν τῶν λόγων μου οὐ προσέσχον. Die Übersetzung ist für A' viel zu frei; sie wird einem anderen Übersetzer angehören.

1) Vgl. Ps. 90³, wo Agellius nach Fields Anm. z. St. sagt: „Aquila λόγον ἐπιβουλῆς, sermonem insidiosum, transtulit“. Auch hier ist λόγον = דבר (masor. Text דְּבַר) aus der LXX hinzugefügt und nur ἐπιβουλῆς echt, s. Field z. St. und Aquila ed. Taylor S. 72 f., wonach A' hier in Wirklichkeit דְּבַר durch λοιμοῦ übersetzt hat.

Ier. 14₁ Field: דברי A' τῶν λόγων. Hier gilt dasselbe wie oben bei Ier. 6₁₀.

Ier. 27₁ findet sich λόγος = דבר in der Überschrift, die im alten LXX-Texte fehlt, aber im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco hinzugefügt ist. Als Autor des Zusatzes gibt Field nach Q den A' an, aber Syrohex. nennt keinen Autor, und dies ist entschieden vorzuziehen. Auf jeden Fall gehört die Übersetzung nicht so, wie sie dasteht, dem A' an, da sie in mehreren Punkten seiner Art widerspricht. Z. B. übersetzt A' לאמר nicht durch λέγων, sondern durch τῷ λέγειν (Field I, S. XXII Z. 1. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₂₁).

Ier. 46₁₃ soll nach Q (s. Swete; die auf Montfaucon beruhende Angabe Fields ist nicht genau genug) ὁ λόγος = הדבר im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco aus A' hinzugefügt sein. Auch Syrohex. hat ὁ λόγος sub asterisco, nennt aber wiederum keinen Autor.

Ier. 51₅₉ (Field, Auctarium) findet sich λόγος = דבר am Anfange eines längeren Abschnittes, der dem A' zugeschrieben wird, vor dessen letzten Worten jedoch Field in Klammern „A. S.“ hinzufügt. Hier hat also schon Field an der Überlieferung Kritik geübt, und mit Recht; denn es liegt auf der Hand, daß eine so freie Übersetzung wie πορευομένου αὐτοῦ = בלכורו nicht von A' herrühren kann. Ebenso wird aber auch der Anfang, an dessen Zurückführung auf A' Field keinen Anstoß nimmt, mindestens kein reiner A'-Text sein.

Ier. 51₆₄ liegt wieder derselbe Fall vor wie in 27₁ und 46₁₃: der asterisierte Zusatz, in welchem οἱ λόγοι (so mit Artikel!) = דברי vorkommt, wird von Q dem A' zugeschrieben, erscheint aber bei Syrohex. anonym. Gegen Q spricht, daß A' Σ' nach der durchaus glaubwürdigen Angabe von Syrohex. ויעפר durch καὶ ἐλασθήσονται wiedergegeben haben (vgl. in unseren Fragmenten Is. 5₂₇ עִיר A' ἐκλελυμένος, 8₂₂ מִצִּיר A' Σ' ἐλαύσεις und die zu beiden Stellen angeführten Parallelen), während ויעפר in dem asterisierten Zusatz durch καὶ ἐστάθησαν wiedergegeben ist.

Somit bleibt nur noch eine einzige Stelle übrig, die an sich ganz unverdächtig ist, ja sogar das spezifische Gepräge A's trägt:

Ier. 38₂₄ אִישׁ אֶל יָדַע בְּדַבְרֵים הָאֵלֶּה A' ἀνὴρ μὴ γινώσκων ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

Aber diese eine Stelle ist bei dem durchaus konstanten Übersetzungsgebrauch des A' auch nicht haltbar. Wir müssen wohl

oder übel annehmen, daß λόγος hier irrtümlich für ῥήμασιν eingesetzt ist. Und eine Erklärung dafür läßt sich auch wohl finden: in der Hs. HoP 86, aus der die Angabe stammt, steht neben A' noch Σ', und dieser und die LXX verwenden nicht ῥήμα, sondern λόγος, daher konnte ein Abschreiber unter dem Einflusse beider (vgl. unten S. 26 Anm. 51) auch bei A' λόγος statt ῥήμα schreiben¹⁾.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die asterisierten und obelisierten Stellen und über den LXX-Text unserer Hs. 710 und ihres Archetypus.

Neun von Origenes sub asterisco hinzugefügte Zusätze werden am Rande notiert: Is. 14.6.22. 41.2. 530. 811 (zwei Zusätze). 92²⁾). Im LXX-Texte steht öfters ein entsprechender Asteriskus, aber keineswegs regelmäßig, s. die Anmerkungen zu den angeführten Stellen. Außerdem wird an den beiden ersten Stellen (14.6) am Rande bemerkt οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O', wo O' die vorhexaplarische LXX bezeichnet. Zwei Worte, 1426 κύριος und 1431 πόντων³⁾, sind im LXX-Texte von 710 obelisiert, und beidemal wird am Rande bemerkt οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις⁴⁾. Dieselbe Notiz kehrt in dem zuletzt genannten Verse 1431 noch ein drittes Mal wieder, ohne daß im Texte ein Obelus stände, s. die Anm. z. St. Die im LXX-Texte stehenden Asterisken und Obelen stehen sämtlich über der Zeile; im Texte selbst ist an den betreffenden Stellen keinerlei Spatium gelassen. Daraus folgt, daß diese Zeichen wie in B⁵⁾ und Q⁶⁾ erst nachträglich in den fertigen Text eingefügt sind, und daß bei der Schreibung des Textes selbst noch keine Rücksicht auf sie genommen war. Der LXX-Text von 710 ist auch ebensowenig wie der von B und Q der von Origenes hergestellte hexaplarische LXX-Text; sonst müßten ja die asterisierten Zusätze im

1) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Hatch-Redpath unter λόγος für A' auch noch Ier. 723 anführen: לִבְרִי א'Σ' λόγου μου (Field, Auctarium). Daß diese Übersetzung mit A' nicht das mindeste zu tun hat, versteht sich von selbst. — Die Gesamtzahl der Stellen, welche Hatch-Redpath S. 887 für λόγος aus A' anführen, beläuft sich auf 37. Von diesen gehören nur die drei, an denen λόγος = אָמַר ist (Iob 625. Ps. 52. 184), dem A' wirklich an.

2) Von der unerklärlichen Stelle 1316 ist hier abgesehen.

3) In der Hs. selbst ist irrtümlich das vorhergehende πῶλαι mit obelisiert, s. die Anm. z. St.

4) οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις findet sich zuweilen auch am Rande des Prophetentextes in B (von zweiter, aber sehr alter Hand), s. Bibliorum sacr. graecus codex Vaticanus ed. Vercellone, Cozza, Fabiani, Tom. VI (Rom 1881), S. XIX.

5) S. auch hierfür die in der vorigen Anm. angeführte Stelle.

6) Ant. Ceriani, De codice Marchaliano (Rom 1890), S. 29.

Texte selbst stehen, und das ist mit Ausnahme von 1₆, wo der asterisierte Zusatz nicht nur in 710, sondern auch in viele andere nichthexaplarische LXX-Hss. eingedrungen ist, nicht der Fall.

Einige Randnoten lassen schließen, daß der Archetypus, aus dem sie stammen, in seinem LXX-Texte nicht ganz mit 710 übereinstimmte, s. die Anmerkungen zu 7₁₉. 8_{19.22} (und 1₄). In 8_{19.22} kommen wir zu dem Schlusse, daß der Archetypus gegen 710 mit B zusammenhing. Anders ist es in 7₁₉, wo die zu postulierende Reihenfolge der griechischen Wörter bisher in keiner LXX-Hs. nachzuweisen ist. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich übrigens bei Q machen: auch hier setzen die Randnoten zuweilen einen von Q selbst abweichenden, mit B übereinstimmenden LXX-Text voraus, s. unten S. 33 Anm. 89, S. 44 Anm. 152 und S. 85/86 Anm. 422.

Abgesehen von den LXX-Ausgaben von HoP (= Holmes-Parsons), Swete und Brooke-McLean, werden folgende Werke öfter angeführt:

Aquila ed. Burkitt = *Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila ed. by F. Crawford Burkitt.* Cambridge 1897. Nicht aus der Hexapla, sondern aus selbständiger jüdischer Überlieferung.

Aquila ed. Taylor = *Hebrew-Greek Cairo Genizah palimpsests from the Taylor-Schechter Collection . . . ed. by C. Taylor.* Cambridge 1900. Darin Psalterfragmente des A' aus selbständiger jüdischer Überlieferung (außerdem ein Psalterfragment aus der Hexapla).

Curterius: s. unten bei Prokop und Q.

Ioh. Drusius, *Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta.* Arnhemiae 1622.

Eusebius, *Commentarii in Hesaiam*: B. de Montfaucon, *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum.* Tom. II, Paris 1707, pag. 347 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

Frid. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt.* Oxonii 1875. Zwei Bände, am Schluß des zweiten ein besonders paginiertes „Auctarium“. Fields Fortschritt gegen Montfaucon besteht, abgesehen von der über alles Lob erhabenen Sorgfalt und Sauberkeit seiner Arbeit, hauptsächlich darin, daß er Syrohex. und das für HoP gesammelte Material benutzen konnte. Syrohex. ist eine durchweg gute Quelle, und Field hat sie im ganzen vorzüglich ausgenutzt, s. oben S. 12 Anm. 3. Viel ungleichmäßiger ist das für HoP gesammelte Material, und diesem gegenüber hat Field nicht immer die nötige Kritik geübt, s. z. B. unten die Anm. zu τρυφώνων 13₂₁. Überhaupt war Field gar zu konservativ gestimmt. Charakteristisch ist z. B. folgendes: Montfaucon hatte auf dem Titel seines Werkes den Flaminius Nobilius als ersten Sammler hexaplarischer Fragmente (in der Sixtina) genannt; Field beginnt seine Vorrede mit dem Nachweis, daß jene erste Sammlung in der Sixtina nicht von Flaminins Nobilins, sondern von Petrus Morinus her stammt, und trotzdem bringt er es nicht übers Herz, Nobilius auf dem Titel durch Morinus zu ersetzen, mit der charakteristischen Begründung: „error adeo inveteravit, ut nobis quoque in opere inscribendo ei non obsistendum esse videretur“ (Bd. I S. III). Dieser hyperkonservative Zug, der unter Umständen zur Urteils-

losigkeit ausartet, kommt in Fields Verhältnis zu seinen Quellen, auch zu dem Werke seines Vorgängers Montfaucon, oft genug zum Ausdruck. Allerdings muß man billigerweise auch bedenken, daß die Kritik zu Fields Zeit noch keine solche Handhaben besaß, wie sie ihr jetzt besonders in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor zur Verfügung stehen. — Schade ist, daß Field die wichtige griechische Hs. Q nur mangelhaft kannte, s. unten bei Q. Überhaupt sind die griechischen Bibel- und Katenenhss. noch längst nicht genügend für die Hexapla ausgenutzt; manche Verbesserungen und Ergänzungen lassen sich noch aus ihnen gewinnen.

Hatch-Redpath = Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*. Zwei Bände und „Supplement“. Oxford 1897—1906. Diese Konkordanz ist leider gerade für die jüngeren Übersetzungen ganz ungenugend. Die schlimmsten Fehler sind: 1) sie gibt bei ihnen bloß die Stellen an, aber nicht den Wortlaut und nicht einmal die hebräischen Äquivalente, 2) sie exzerpiert das Werk Fields ganz mechanisch und nicht ohne böse Schnitzer (s. Reider S. 325 f. Anm. 17 und 18) und berücksichtigt nicht einmal die Anmerkungen Fields, in welchen doch oft die Hauptsache steckt (s. Reider S. 326 ff. Anm. 19), 3) sie führt, wo bei einer Übersetzung mehrere Autoren genannt werden, jedes Wort bei jedem der genannten Autoren an, als ob dieselben dann immer ganz genau übereingestimmt hätten, vgl. oben S. 8 f., 4) sie legt überall einfach Fields Text zugrunde und enthält sich ängstlich jeder Kritik, weshalb sie z. B., wie oben S. 12—15 gezeigt ist, unter $\lambda\gamma\omega\varsigma$ 37 A'-Stellen aufführt, von welchen nur drei der Kritik standhalten. Durch alle diese Mängel wird jede Arbeit an den jüngeren Übersetzungen außerordentlich erschwert, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß die biblische Abteilung des Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia unter Führung von Max L. Margolis es unternommen hat, eine Ergänzung zu Hatch-Redpath zu schaffen, die, wie man auch über die Anlage des Werkes im einzelnen urteilen mag, auf jeden Fall alle künftigen Arbeiten an den jüngeren Übersetzungen wesentlich erleichtern wird (vgl. den unten angeführten Aufsatz von Reider, der eine Art Voranzeige des Werkes darstellt). — Redpath konnte für den dritten Abschnitt des „Supplement“, welcher „Additional words and occurrences of words in Hexaplaric fragments“ enthält (S. 197—216), auch eine Abschrift der von Mercati entdeckten Mailänder Fragmente der Hexapla (s. unten bei „Mercati“) benutzen. Daher kann man, obwohl Redpath leider auch hier die hebräischen Äquivalente nicht nennt, doch aus seinen Angaben oft mit großer Sicherheit schließen, wie die Übersetzer, besonders A', in diesen Fragmenten übersetzt haben.

Hieronymus, *Commentarii in Isaiam: Opera* ed. Vallarsi 4 (Verona 1735), col. 1 sqq. Dieser Kommentar wurde schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Giov. Mercati entdeckte in dem Palimpsest Mailand, Biblioteca Ambrosiana, O. 39 sup. Fragmente einer Hs. der Hexapla zum Psalter, in der nur die erste Kolumne, d. h. der hebräische Text in hebräischer Schrift, fortgelassen war, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 130 f. Als Probe teilte er Ps. 45^{1—4} mit in einer Anlage zu A. Cerianis Aufsatz „Frammenti esapläri palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal Mercati“, s. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti, Ser. II vol. 29 (1896),

Anlage zu S. 408. Einen Abdruck dieser Probe gab E. Klostermann in der Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 16 (1896), S. 336 f. Weiteres hat Mercati leider noch nicht herausgegeben, doch kann man sich eine gewisse Kenntnis auch der übrigen Fragmente aus Hatch-Redpath verschaffen, s. oben bei Hatch-Redpath am Schluß.

Bern. de Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt. 2 Bde. Paris 1713.

Prokop von Gaza, Kommentar zu Isaias, hsg. von Ioannes Curterius, Paris 1580. Schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Q = Prophetarum codex graecus Vaticanus 2125 . . . phototypice editus . . . curante Ios. Cozza-Luzi. Romae 1890. Erst durch diese Ausgabe ist Q zuverlässig bekannt geworden. Allerdings hatte schon Curterius in seiner soeben erwähnten Prokop-Ausgabe den Is.-Text Q's abgedruckt, aber er hatte sich dabei allerlei Fehler zuschulden kommen lassen, und Montfaucon, dem die Pariser Jesuiten, die damaligen Besitzer der Hs., dieselbe nur auf vier Tage zur Einsicht gaben (s. Montfaucons Vorbemerkung zu Is.), konnte in dieser Frist natürlich nicht alle Fehler des Curterius verbessern. Field konnte außer Montfaucon noch die für HoP angefertigte Kollation der Hs. benutzen¹⁾, die aber gleichfalls mangelhaft ist und ihn an einigen Stellen, z. B. in 13²² (s. die Anm. z. St.), dazu verführte, etwas, was seine Vorgänger schon richtig gehabt hatten, falsch zu verbessern. Im wesentlichen war aber auch Field noch auf Montfaucon angewiesen. So erklärt es sich, daß sich auch bei ihm noch einige von Montfaucon nicht verbesserte Fehler des Curterius finden, s. die Anmerkungen zu 125. 29. 320. 530. 718. 1416²⁾. Man muß daher zur Ergänzung Fields, wenn man nicht die Photographie Q's selbst zur Hand hat, wenigstens Swetes Old Testament in Greek heranziehen, wo allerdings Q's Randnoten unpraktischerweise nicht vollständig abgedruckt, sondern nur ihre Abweichungen vom LXX-Texte notiert sind (z. B. 118 Q „Σ' πῦραι ὡσιν ὡς κοκκινον“, aber Swete nur „pr σ' πῦραι Q^{mg}“, weil ὡσιν ὡς κοκκινον auch im LXX-Texte steht), und wo sich auch wieder neue Fehler eingeschlichen haben (z. B. 715 Field nach Curterius richtig: Σ' ἐλεξαῖται, Swete [bei 716, wohin die Randnote in Q in der Tat, allerdings nur irrtümlich gestellt ist] falsch ἐπλεξαῖται, obwohl die Photographie aufs unzweideutigste ἐλεξαῖται bietet). Vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 273.

Joseph Reider, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila: Jewish Quarterly Review N. S. 4 (Philadelphia 1914), S. 321—356. (To be continued.) Vgl. oben unter „Hatch-Redpath“.

1) Field II S. 566, Addenda zum „Monitum in Jesaiam“: „In perfectiorem codicis praestantissimi notitiam, post curas Carterii, Montefalconii, et Parsonsii, nobis contigit Editorum Oxoniensium schedas MSS. in Bibliotheca Bodleiana repositas pluribus locis inspicere, opem ferente Viro officiosissimo Philippo E. Pusey ex Aede Christi“.

2) Zu Fields Ruhme muß jedoch bemerkt werden, daß er, wenn auch erst nach Vollendung seines Werkes und zunächst erfolglos, die erste Anregung zu einer photographischen Ausgabe Q's gegeben hat, s. Ant. Ceriani, De codice Marchaliano (1890), S. 47: „Sed de hoc viro, Field, qui et meis Syriacis editionibus Syro-hexaplaris et Pescitto largiter favit, praedicandum quod circa annum 1875 pro codicis Marchaliani editione, eius pretii peritissimus iudex, ad me scripsit, se daturum italicarum libellarum quatuor millia, ut tandem Codex integre ederetur qua meliori ratione fieri posset, photolithographia nempe, si recte memini“.

Syrohex. = Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Ant. M. Ceriani (= Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Tom. VII). Mediolani 1874.

Theodoret, Kommentar zu Isaia: Opera ed. Schulze II (1770), pag. 165 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

In den Anmerkungen wird bei allen Zitaten die Kapitel- und Verszählung Fields zugrunde gelegt. Bei Zitaten aus Fields Auctarium wird in Klammern „Auct.“, bei Zitaten aus Q, die man bei Field nicht richtig findet, wird „Swete“, bei Zitaten aus den Mailänder Hexapla-Fragmenten wird „Mercati“ hinzugefügt (vgl. oben unter „Field“, „Q“ und „Mercati“).

Ausgabe der Randnoten.

Kapitel 1.

2 שמעו שמים ἄκουε οὐρανέ] A' Θ' ἀκούσατε οὐρανοί¹⁾

4 כבד עון πλήρης ἀμαρτιῶν] A' βαρὺς ἀνομία²⁾ Σ' βεβαρημένος³⁾
ἀνομία Θ' βαρύνων ἀνομίαν

1) Die Wiedergabe von שמעים durch den Plural ist durch den dabei stehenden Plural שמעו veranlaßt, vgl. Field Is. 65¹⁷ שמעים חדשים A' Σ' Θ' οὐρανοὺς καινοὺς, Jer. 31³⁷ שמעים ימרו A' μετρηθήσονται οἱ οὐρανοί und Aquila ed. Taylor Ps. 95¹¹. 96⁶, wo der Plural durch die Verben ישמחו und הגידו veranlaßt ist, auch LXX Ps. 18² οἱ οὐρανοὶ διηγούνται = השמים מספרים. Wo aber kein Plural dabei steht, hat selbst A' gewöhnlich den Singular, z. B. Gen. 1¹ σὺν τὸν οὐρανόν = את השמים (ebenso verfährt A' bei אלהים, vgl. z. B. Gen. 1¹ ἔκτισεν θεός = ברא אלהים mit Aquila ed. Burkitt Reg. III 21¹⁰ τάδε ποιήσασθαι μοι θεοὶ καὶ τάδε προσδείξασθαι = כה יעשן לי אלהים וכה יוספו; vgl. ferner das unten zu 11⁵ über die singularische und pluralische Wiedergabe von מתנים Bemerkte).

2) Vgl. Exod. 4¹⁰ כבד פה וכבד לשון A' βαρὺς στόματι καὶ βαρὺς γλώσσῃ.

3) Q hat, wie schon Montfaucon richtig angab, Οἱ λοιποὶ βεβαρημένον. Da er aber sagt, er habe dies „ex Curterio“, während Curterius in Wirklichkeit bloß βεβαρημένον ohne Autornamen bietet, bezweifelte Field, der ja Q noch nicht genauer kannte (s. oben S. 18 unter „Q“), die Richtigkeit von Montfaucons Angabe und schrieb auf Grund von Syrohex. (ܡܬܢܝܢ) βεβαρημένον nur dem Σ' zu. Er hat damit, wie 710 lehrt, zufällig das sachlich Richtige getroffen. (Über die gar zu ungenaue Zusammenfassung der λοιποὶ in Q s. oben S. 8.) — Zu Q's Neutrum βεβαρημένον ist, wie schon Drusius bemerkt hat, ἔθνος zu ergänzen. Das

משחיתים ἄνομοι⁴⁾] $A' \Sigma' \Theta'$ διαφθείροντες

נאצו παρωργίσατε] A' ⁵⁾ διέσταν

אחור נזרו⁶⁾] οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O' ⁷⁾ ※ ἀπηλλοτριώθησαν
εἰς τὰ ὀπίσω⁸⁾

סרה ἄνομιαν] A' ἀπόστασιν⁹⁾ Σ' παράβασιν Θ' ἐκκλίσιν¹⁰⁾

Maskulinum kann in 710 durch Angleichung an LXX, A' und Θ' entstanden sein, vgl. unten S. 26 Anm. 51.

4) Der Index steht beim vorhergehenden *viols*.

5) „διέσταν (fort. διέσταν)“ führt Field nach Theodoret als Übersetzung des Σ' an. 710 hat recht, da die Wiedergabe von נאצו durch διασύρειν eine Spezialität des A' ist, s. Deut. 31²⁰. Reg. I 2¹⁷. II 12¹⁴. Ps. 9²⁴. 106¹¹ (nur syrisch erhalten). Prov. 1³⁰. 15⁵ (anonym überliefert). Is. 52⁵, während Σ' es in Reg. II 12¹⁴. Is. 52⁵ durch βλασφημεῖν, in Ps. 9²⁴. Prov. 1³⁰ durch παροξύνειν wiedergibt.

6) Der Index zu οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O' steht bei τί 1⁵, was sich daraus erklärt, daß אחר נזר selbst in der LXX fehlt und jenes τί das erste Wort hinter der Lücke ist. Die zweite hierher gehörige Randnote ※ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω schließt sich in 710 nicht unmittelbar an, sondern folgt erst hinter den zu ἀνομίαν 1⁵ gehörigen Randnoten, von denen sie nicht durch einen neuen Index, sondern nur durch den Asteriskus geschieden wird; korrespondierend ist auch im Texte ein Asteriskus gesetzt und zwar über dem unmittelbar auf ἀνομίαν folgenden πᾶσα.

7) Diese Randnote steht hier in der Luft, da die Worte, zu denen sie gehört, im Texte fehlen und auch am Rande erst später folgen (s. die vorige Anm.). Anders ist es in 1⁶, wo dieselbe Notiz wiederkehrt: dort stehen die Worte, auf die sie sich bezieht, im Texte selbst. Vielleicht darf man daraus schließen, daß der Archetypus, aus welchem die Randnoten stammen, auch an unserer Stelle die Worte ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω wie manche (besonders lucianische) Hss. im Texte selbst hatte. Die in der vorigen Anm. festgestellte Verwirrung würde sich dann aus der Übertragung der Randnoten auf einen andersartigen LXX-Text erklären lassen; vgl. oben S. 16.

8) Diese Übersetzung wird von Q dem A' , von Basilius und Theodoret dem Θ' , von Syrohex. „ $\Sigma' \Theta'$ “ zugeschrieben. Field nennt infolgedessen alle drei als Autoren, aber A' wird durch die Wiedergabe des einen Wortes אחר durch die drei Wörter εἰς τὰ ὀπίσω ausgeschlossen. Am besten bezeugt ist Θ' , dem ἀπαλλοτριῶν auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch bei den jüngeren Übersetzern vorkommt, Iob 21²⁹, angehört.

9) Ebenso übersetzt A' in Reg. II 3²⁶. Vgl. auch unten die Anm. zu ἀφιστῶντες 5²³.

6 מַתָּה אֵין בּוֹ מַתָּה οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία¹¹⁾] οὐ φέρεται παρὰ
 τοῖς O' ※ A' οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία ※ Σ' ὕγιές
 ※ Θ' ἀπλῶς¹²⁾)

טריה φ λεγμαίνουσα] Σ' κρούματος¹³⁾ Θ' τρώσεως¹⁴⁾

בשמן רכבה ולא חבשו ולא ורו לא οὐκ ἔστιν μάλα γμα ἐπιθεῖναι
 οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους] A' οὐκ ἐπεδέθησαν καὶ οὐκ
 ἐμοτώθησαν¹⁵⁾, οὐκ¹⁶⁾ ἠπαλύνθησαν¹⁷⁾ ἐν ἔλαιῳ

10) 710 εκκλησιν. Das richtige εκκλησιν hat schon Montfaucon aus Hieronymus erschlossen.

11) Der Index für alle vier Randnoten steht über οὐκ. Außerdem ist vor οὐκ über der Zeile ein Asteriskus hinzugefügt.

12) Auffällig ist, daß auch vor den Übersetzungen des Σ' und Θ' Asterisken stehen, obwohl sie doch nicht gleichfalls in den hexaplarischen LXX-Text aufgenommen gewesen sein können. Der Asteriskus hat hier eigentlich nur noch die Bedeutung eines Index: er zeigt an, daß ὕγιές und ἀπλῶς auch noch zu der vorher mit einem Asteriskus bezeichneten Wortgruppe gehören. Ebenso ist der Asteriskus in 122 vor der zweiten Übersetzung wiederholt. — ἀπλῶς = מַתָּה hat eine gewisse Parallele an Prov. 10,9 מַתָּה בְּיָדֶיךָ LXX ἀπλῶς, ist aber hier nicht recht verständlich und läßt sich jedenfalls nicht durch einfache Hinzunahme von οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ zu einem Satze ergänzen, vgl. oben S. 9.

13) Field hat nach Theodoret die unnatürliche, aber auch sonst vorkommende Form κρούματος.

14) Σ' und Θ' faßten טריה nicht als Adjektiv, sondern trotz des vorhergehenden Status absolutus מכה als Substantiv im Genetiv und leiteten es von der aramäischen Wurzel טרא לִבֵּי „stoßen“ ab, vgl. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus I (1879), Sp. 1507 f., wo לִבֵּי einmal (im Pa'al) = κατακρούειν und einmal (im Pe'al) = τιτρώσκειν ist. Da Θ' sonst τιτρώσκειν und τρώσις unseres Wissens überhaupt nicht verwendet (s. unten zu ἐτρώθης 14₁₀), wird er τρώσις hier gewählt haben, weil es mit denselben Buchstaben wie טריה beginnt, vgl. unten zu ἄβατον 56.

15) 710 ἐμοτώθησαν, aber in 37 richtig μωτων. Diese Übersetzung war schon aus Hieronymus bekannt, doch sagt er ungenau, daß A' „interpretatus est μωτωδιν“.

16) Vor οὐκ fehlt καὶ. Statt οὐκ erwartet man οὐχ, aber die Aspiration kann unterblieben sein, weil der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde, vgl. 319 κροκυφάντους.

17) A' selbst wird ἠπαλύνθη im Singular = רכבה geschrieben haben. Die Angleichung an die vorhergehenden Plurale wird auf Rechnung der jüngeren Überlieferung zu setzen sein.

- 8 וְנוֹתָרָה ἐγκαταλειφθήσεται] A' καὶ περισσεύον¹⁸⁾
 סכה σκηνη] A' συσκισμῶ¹⁹⁾ Σ' καλύβη
 מלונה ὁπωροφυλάκιον] A' ἀνλιστήριον²⁰⁾ Σ' νηκτοφυλάκιον
 9 צבאות Σαβαώθ] A' στρατιῶν Σ' Θ' δυνάμεων²¹⁾
 שריר σπέρμα] A' λείμμα²²⁾
 11 מריאים ἀρνῶν] σιτενιτῶν²³⁾
 וכבשים ועתודים καὶ τράγων] καὶ ἀμῶν καὶ καιρίμων²⁴⁾
 13 שוא מנחת הביא ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν²⁵⁾, μάταιον] A' φέρειν
δῶρον²⁵⁾ εἰκῇ²⁶⁾ Σ' οὐκέτι προσοίσετε (= הביא תוסיפו לא)
προσφορὰν²⁵⁾ ματαιάν Θ' φέρειν ματαιά²⁵⁾ ματαιῶς²⁷⁾
 מקרא μεγάλην] A' κλητήν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπὶ κλητον²⁸⁾

18) Das Neutrum des Partizips ist unverständlich. Im übrigen vgl. unten 4: הנוחר A' Σ' Θ' ὁ περισεύσας, 15: יתרה A' περίσσευμα αὐτῆς.

19) 710 συσκισμῶ. Dies ist „eigentlich nicht ein Fehler, sondern bloß eine zwar oft angewandte aber nicht zur Herrschaft gelangte Schreibweise“ (J. Wackernagel); doch wird συσ-σ- für συν-σ- in 710 sonst nach der gewöhnlichen Orthographie nur vor Vokalen geschrieben. — συσκισμός = סכה entspricht der Praxis des A', vgl. besonders Aquila ed. Burkitt Reg. III 21^{12. 16}. Der Dativ συσκισμῶ jedoch ist unglaubwürdig, da ὡς = כ vorangegangen sein muß (δμοίως und ὁμοιος braucht A' nur zur Wiedergabe von כמי, s. oben S. 10 Anm. 2) und A' gleich darauf ⟨ὡς⟩ ἀνλιστήριον = כמלונה hat; der Dativ wird Schreibfehler für den Nominativ sein.

20) 710 αυτηστηριον. Verbessert nach 10²⁹ מלון A' ἀνλιστήριον.

21) Q fügt vor δυνάμεων den Artikel hinzu.

22) 710 λημμα. Verbessert nach Deut. 2^{31. 33} שריר A' λείμμα. Derselbe Schreibfehler kehrt bei ἐπίλειμμα 10¹⁹ und ἐπόλειμμα 15⁷ wieder.

23) Diese Übersetzung wird A' angehören, der auch in Reg. II 6¹³ מריא durch σιτενιτός wiedergibt.

24) ἀμὸς = כבש kommt bei verschiedenen Übersetzern vor. καιρίμων = עתודים spricht für A'. vgl. Deut. 32¹⁴ עתודים A' ⟨καί⟩ρίμων, 35 עתרת A' καιρίως, Is. 14⁹ עתודי A' Θ' καιρίμους (s. unten z. St.) und Field zu Ps. 65¹⁵; doch soll in Ier. 50⁸, wo allerdings die Überlieferung sehr zwiespältig und unsicher ist, nicht A', sondern Σ' עתודים durch καιρινοι (in καιρίμοι zu verbessern?) wiedergegeben haben.

25) Alle vier Übersetzungen von מִנְחָה finden sich genau so in Is. 66³: LXX σεμίδαλιν A' δῶρον Σ' προσφορὰν Θ' ματαιά.

26) Über diese Übersetzung s. die Anmerkung zu ματαιότητος 5¹⁸.

27) 710 ματαιος.

28) Field hat die drei Übersetzungen nur in der Anmerkung zur Stelle richtig (A' und Θ' nach Q, A' und Σ' nach Syrohex.). Zur Θ'-

און ועצרה νηστείαν καὶ ἀργίαν] A' ἀνωγελὲς²⁹⁾ καὶ ἐπίσχεσιν³⁰⁾

Σ' ἀδικίαν καὶ συστροφήν³¹⁾ Θ' ἀδικίαν καὶ ἐπισύσχεσιν³²⁾

14 כס) מועדי] A' συνταγὰς³³⁾

טרה פלגסמוןה] A' Σ' Θ' ὄχλησιν³⁴⁾

נשא נלאיהו οὐκ ἐτι ἀνήσω τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν] A' ἐμόχθησα

αἴρων³⁵⁾ Σ' ἐκοπώθην ἱλασκόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀφιέναι

15 כפיכס) χεῖρας] A' ταρσούς³⁶⁾

16 הזכו καθαροὶ γένεσθε³⁷⁾] A' λαμπρύνθητε Σ' καθαρίσθητε³⁸⁾

Übersetzung vgl. LXX Num. 28^{18. 26.} 29^{1. 7. 12} ἐπίκλητος ἀγία = מקרא שדש und außerbiblisch ἡ σύγκλητος „die außerordentliche Volksversammlung“, in römischer Zeit „der Senat“ (auch πρόδ-, ἐπειδ-, ἔσκλητος, s. Pauly-Wissowa 5 [1905], Sp. 2164f.). Die A'-Übersetzung κλητή (Simplex statt der sonst üblichen Komposita) findet sich anonym in Num. 29¹².

29) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 113 und Aquila ed. Taylor Ps. 91⁸.

30) A' übersetzt עצר durch ἐπέχειν (Gen. 16². Reg. III 14¹⁰), daher עֲצָרָה durch ἐπίδωσις (ebenso עֲצָרָה Deut. 16⁸ und מַעֲצָר Reg. I 14⁶).

31) συστροφή „Versammlung“ entspricht als freie, sinngemäße Übersetzung durchaus der Art des Σ'.

32) Vgl. Anm. 30 und Lev. 23³⁶ ἄλλος ἐπισύσχεσις (oder ἐπίσχεσις).

33) Vgl. unten 14¹³. A' übersetzt מועד ohne Unterscheidung der Bedeutungen durch συνταγή, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (aber in den sieben dort angeführten Stellen aus Ez. ist συνταγή = תַּחֲבִיר).

34) Q: A' Σ' Θ' ἐνόχλησιν.

35) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: laboravi sustinens. Die Retroversionsversuche waren mißlungen, doch hatte Field in seinem letzten Vorschlage ἐκοπίασα αἶρειν (Auctarium S. 28) wenigstens das Verbum αἶρειν richtig getroffen.

36) Die Übersetzung von כַּף durch ταρσός ist eine Spezialität des A', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (auch in Dan. 10¹⁰ [Auct.] gehört diese Übersetzung gewiß nur dem A', nicht A' Σ' an). Er hat diese Übersetzung gewählt, um כַּף von יָד χεῖρ zu unterscheiden. Daß er gerade ταρσός wählte, erklärt sich daraus, daß כַּף wie ταρσός auch die Fußsohle bezeichnen kann. Aber er übersetzte nun natürlich כַּף überall, auch wo es die Hand bezeichnet, durch ταρσός und kümmerte sich nicht darum, daß ein Grieche bei ταρσός zunächst immer an den Fuß denken mußte.

37) Der Index steht beim vorhergehenden λούσασθε.

38) λαμπρός und seine Derivate λαμπρότης und λαμπρύνειν sind bei A' bisher noch gar nicht belegt. λαμπρύνειν kommt überhaupt nur bei Σ' vor in Ps. 118⁹. Prov. 20⁹ und zwar beidemale als Übersetzung von הִנֵּי. Daher wird auch an unserer Stelle λαμπρύνθητε dem Σ', nicht dem

- 'מעללי, כס] A' Σ' Θ' ἐπιτηδευμάτων
 17 חמוץ³⁹⁾ אשרו ὁ ὑσασθε ἀδικούμενον] A' μακαρίσατε βλαπτόμενον
Σ' εὐθύνετε πεπλευνεκτημένον Θ' μακαρίσατε ἀδικούμενον
 ריבו δικάιωσατε] A' ἐκδικεῖτε⁴⁰⁾
 18 שנים φοινηκοῦν] A' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον⁴¹⁾
 כחולע' יהדימו אם ἐὰν δὲ ὦσιν ὡς κόκκινον] A' Θ' ἐὰν πυρρῶ-
θῶσιν⁴²⁾ ὡς σκώληξ⁴³⁾

A' angehören. κασαρίσσητε könnte die Übersetzung des A' sein, vgl. Ps. 72₁₃ יְבִיחִי A' ἐκαθάρισα. Aber da so eine gegen die oben S. 6 Anm. 2 gegebene Regel verstoßende Reihenfolge der Übersetzer herauskäme, werden wir es vielmehr dem Θ' zuzuweisen haben. Allerdings ist uns kein Fall bekannt, wo Θ' זכה durch κασαρίζειν wiedergibt; aber da er es verschieden übersetzt (Ps. 50₆ יִזְכֶּה νικήσῃς, 72₁₃ יְבִיחִי ἐδικαίωσα, vgl. auch Prov. 20₁₁ הֵן λαμπρά), so ist κασαρίζειν auch bei ihm wohl möglich und hier um so leichter erklärlich, als Θ' in der LXX, an die er sich nach Möglichkeit anschloß (vgl. unten S. 28 Anm. 69 und die soeben zitierten Stellen Ps. 50₆, 72₁₃, wo Θ' = LXX), κασαροὶ γένεσθαι vorfand.

39) Masoretische Vokalisation חמוץ. Alle Übersetzer sprachen חמץ.

40) 710 ἐκδικητε. Sonst kommt ἐκδικεῖν bei A' nur für נקם vor; s. Gen. 4₁₅, 24. Ier. 15₁₅. Ez. 25₁₅ (A' Θ') [Soph. 1₁₂ אֶחָפֶשׂ LXX ἐξερευνήσω Οἱ λοιποὶ καὶ ἐκδικήσω ist falsch; es handelt sich hier, wie Field in der Anmerkung richtig bemerkt, um eine Lesart der Hss. 36. 51. 238, d. h. des Luciantextes, der hinter ἐξερευνήσω τὴν Ἱερουσαλήμ μετὰ λύχνου infolge einer Dittographie — in der LXX folgt καὶ ἐκδικήσω — die Doublette καὶ ἐκδικήσω τὴν Ἱερουσαλήμ μετὰ λύχνου aufweist; in der Hs. 86, aus der die Randnote stammt, steht auch nicht Οἱ λοιποί, sondern Α, und dies ist = Λουκιανός, wie man schon vor Montfaucon erkannt hatte; erst Montfaucon hat hier wie auch an anderen Stellen die falsche Deutung eingeführt, s. Field I, S. LXXXV unten]. Auch braucht A' ἐκδικησις nur für נקם und נקמה: Ps. 17₄₈ (Mercati). Prov. 6₃₄ (A' Σ' Θ' E'). Ier. 20₁₂ (Auct.). 50₂₈ („Πάντες“). Daher kann ἐκδικεῖτε nicht wohl dem A' angehören. Am leichtesten läßt es sich als eine von Θ' herrührende Abänderung des δικάιωσατε der LXX begreifen, vgl. den Schluß von Anm. 38.

41) A' übersetzt שָׁנִי durch διάφορον auch in Exod. 25₄, 28₅, 33 (vgl. Brooke-MeLean z. St.). 35₂₃, 25 (nur syrisch erhalten). 35. Lev. 14₄ (s. unten S. 34 Anm. 92). Θ' übersetzt es durch ἀλλοιούμενον auch in Exod. 28₃₃ (nur syrisch erhalten). 35₂₃, 35. Beide leiten שָׁנִי von שָׁנָה „sich ändern, verschieden sein“ ab.

42) 710 πυρρῶσθιν. Derselbe Fehler findet sich an den beiden anderen Stellen, wo das Verbum πυρροῦσθαι noch vorkommt, nämlich 1) in

20 ומריתם μηδὲ εἰσακούσῃτέ μου⁴⁴⁾] A' καὶ προσερίσῃτε⁴⁵⁾ Σ' Θ'
παραπιζράνητε

21 בַּהּ יִלֵּן צֶדֶק דִּיכְאִי־וֹסֻנְיָהּ ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ] A' Θ' δίκαιον⁴⁶⁾
αὐλισθήσεται Σ' δίκαιοσύνῃ ἡὺλίζετο ἐν αὐτῇ

מַרְצָחִים φονευταί] A' φονεῖς

22 הִיא לְסִיגִים ἀδόκιμον⁴⁷⁾] ※ A' πῶς γέγονεν εἰς στέμφυλα⁴⁸⁾
※ γέγονεν εἰς σκωρία⁴⁹⁾

סבאך מהול במים οἱ κάπηλοι σου μίσγουνσι τὸν οἶνον ὕδατι]

LXX Thr. 47, wo אַדְמָר, wie schon die Sixtina z. St. zweifellos richtig vermutet hat, ursprünglich durch ἐπυρρώθησαν wiedergegeben war, dieses aber schon in sehr alter Zeit zu ἐπυρώθησαν (BQ^{ms}) geworden und dann wegen des vorhergehenden γάλα nach Ps. 11870 (ἐτυρώθη ὡς γάλα) in ἐτυρώθησαν (so die große Masse der Hss.) emendiert ist. 2) in Exod. 255 מֶאֱדָמִים Οἱ λοιποὶ πεπυρρωμένα: so nach M, aber nach den übrigen Hss. (s. Field und Brooke-McLean z. St.) πεπυρωμένα. Übrigens ist auch bei Σ', der an unserer Stelle πυρραὶ ὥσιν übersetzt, in der Hs. selbst (Q) nicht πυρραι, sondern πυραι geschrieben.

43) Über diese Übersetzung s. unten S. 34 Anm. 92.

44) Der Index fehlt im Texte.

45) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. unten 38 und die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1213 unter προσερίζειν und προσε-
ριστής (hinzu kommt das bei Hatch-Redpath ganz fehlende προσερισμός =
מרי, das in Reg. I 1523 aus Fields Anmerkung für das παραπικρασμός
seines Textes einzusetzen ist).

46) δίκαιον entspricht ganz der Praxis des A', der צֶדֶק δίκαιον und
צֶדֶק דִּיכְאִי־וֹסֻנְיָהּ streng unterscheidet, vgl. Aquila ed. Taylor S. 80 (zu
Ps. 962.6) und oben S. 10 Anm. 2.

47) Der Index steht beim vorhergehenden ἀργύριον. Die zu הִיא
לְסִיגִים gehörigen Randnoten stehen vor den zu 121 gehörigen; der Schreiber
hatte die zu 121 gehörigen Randnoten genau neben den Text gesetzt und
kam nun mit dem Raume nicht aus, daher benutzte er den vor 121 noch
übrig gebliebenen freien Raum.

48) πῶς ist unerklärlich; es wird irrtümlich aus dem vorigen Verse,
wo die LXX πῶς ἐγένετο hat, hierher geraten sein. An der Richtigkeit
der Zuweisung des Übrigen an A' kann kein Zweifel sein, da στέμφυλα
auch in 125 als A'-Übersetzung von סִיגִים überliefert ist.

49) Diese Übersetzung gehört Σ' an, der auch in 125 סִיגִים durch
σκωρία wiedergibt. Die Wiederholung des Asteriskus vor der zweiten
Übersetzung ist hier ebenso auffällig wie in 16. vgl. oben S. 21 Anm. 12.

Α' συμποσιασμός⁵⁰⁾ σου περιτετυμημένος ὕδατι⁵¹⁾ Σ' ὁ οἶνος
μεμιγμένος ὕδατι⁵²⁾ Θ' ὁ οἶνος περιηρημένος ὕδατι

23 וְהָרָה דְּוֹרָא⁵³⁾] Α' δωροκοπίαν

שְׁלֵמָנִים אֲנַתְּאֹדוּמָא⁵³⁾] Σ' ἀμοιβάς;

24 מִצְרֵי עֵן תּוֹיִס הִפְּנֵאנְתִּיִּס⁵⁴⁾] Α' ἀπὸ τῶν⁵⁵⁾ θλιβόντων με

50) Vgl. Deut. 21²⁰ כֶּבֶד Α' συμποσιάζει. Bisher nahm man für unsere Stelle als Α'-Übersetzung nach Hieronymus συμπόσιον an; Hieronymus ist wieder ungenau, vgl. oben S. 21 Anm. 15.

51) Vor ὕδατι vermißt man bei Α' ein ἐν = ב. Außer durch den ungriechischen Klang von ἐν ὕδατι wird die Fortlassung des ἐν auch mit durch den Einfluß der anderen Übersetzungen, besonders der LXX, die gleichfalls bloßes ὕδατι haben, veranlaßt sein. Denn es läßt sich öfter feststellen oder vermuten, daß die hexaplarischen Noten dem LXX-Texte, an dessen Rande sie stehen, angeglichen sind, s. oben 1₄ (βεβαρημένος) und unten 2₆ (εἶδεν und ἀπέριψεν). 3₁₆ (ἐκτεταμένῳ und παρενσκάζουσας). 21 (τὰ). 51 (πατραδέλφω). 2 (ἐλιθολόγησα). 8 (πρός). 12 (νάβλας). 23 (ἀφιστῶντες). 6₅ (μεμιαμμένα). 8₇ (τέναγος). 8 (Ἰουδαίᾱ). 14 (οἶκος). 9₁₇ (ἀδάνας). 11₅ (νῶτον). 12₃ (χαρᾶς). 13₃ (δυνατοί). 8 (ᾠδινούσης) und 5₁₇, wo die Worte οἱ διηρασμένοι aus dem LXX-Texte irrtümlich auch in die Randnote eingedrungen, aber in der Hs. selbst getilgt sind. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2₉ αὐτοῖς und 7₁₄ συλλαμβάνει.

52) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: vinum tuum mixtum est aqua (vgl. oben S. 7 Anm. 1). 710 läßt hier wie auch bei Θ' das σου hinter οἶνος aus, da es schon bei Α' dagewesen ist.

53) 710 faßt Α' δωροκοπίαν und Σ' ἀμοιβάς zusammen und stellt den Index für beides zu dem zwischen δῶρα und ἀνταπόδομα stehenden διώκοντες. Aber die beiden Noten müssen getrennt werden. שְׁלֵמָנִים Σ' ἀμοιβάς war schon bekannt (bereits in der Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11₄] und von Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert). δωροκοπία ist stets Übersetzung von שָׁחַד und zwar gewöhnlich wie an unserer Stelle bei Α' (Deut. 10₁₇. Ps. 25₁₀ [Auct.]. Prov. 6₃₅), nur in Ps. 25₁₀ [Auct.] soll auch Σ' so übersetzt haben.

54) Der Index steht beim folgenden ἐχθρῶν. Dies ist falsch, da sowohl Α', als auch Σ' und Θ' צַר, aber nicht צָרִיךְ durch θλιβόντων übersetzen. Die Randnote wurde zu ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου gezogen, weil sie diesen Worten ähnlicher war als den Worten ἐν τοῖς ὑπεναντίοις, zu denen sie in Wirklichkeit gehört.

55) Α' setzt den Artikel, wie uns unsere zuverlässigsten Α'-Quellen lehren, nur da, wo im Hebräischen der Artikel steht oder ein anderes Äquivalent (אֵל, הֵ) vorhanden ist, s. das hebraisch-griechische Wörter-

- 25 אשיבה $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\xi\omega$] $A' \Sigma' \Theta'$ ἐπιστρέψω
כבר ⁵⁶⁾ $\epsilon\iota\varsigma$ καθαρὸν ⁵⁷⁾] A' ὥς ⁵⁸⁾ ἐκλεκτόν
סיגך τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω] A' στέμφυλά σου Σ'
ἀποστήσω ⁵⁹⁾ τὴν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρωδές σου
27 תפרה σὼθήσεται] $A' \Sigma' \Theta'$ λυτρωθήσεται
בצדקה וְשִׁבְחָהּ הָאֵלֶּיךָ וְשִׁבְחָהּ הָאֵלֶּיךָ אὐτῆς καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης] $A' \Sigma'$
καὶ οἱ ⁶⁰⁾ ἐπιστρέφοντες αὐτήν ⁶¹⁾ ἐν δικαιοσύνῃ ⁶²⁾
28 יכלו συντελεσθήσονται] Σ' ἀναλωθήσονται ⁶³⁾

verzeichnis unter „Artikel“. Jeder Verstoß gegen diese Regel weist auf einen Fehler der Überlieferung hin: entweder ist der Artikel später zur A' -Übersetzung hinzugefügt, oder die Übersetzung gehört überhaupt nicht dem A' an. An unserer Stelle ist beides möglich: die Übersetzung kann ohne τῶν von A' , mit τῶν von Σ' oder Θ' stammen. — Alle Fälle, in welchen ein Verstoß gegen die angeführte Regel vorliegt, sind im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt.

56) Masoretische Vokalisation כָּבֵר, aber LXX und A' sprachen בָּר statt בֵּר.

57) Der Index steht beim vorhergehenden πρῶτον.

58) Curterius hat in seinem Abdrucke Q's εἰς statt ὥς, und noch Field hält dies für die wirkliche Lesart Q's (vgl. oben S. 18 unter „Q“) und korrigiert es nur nach Syrohex. in ὥς. Aber in Wirklichkeit hat auch Q ὥς.

59) Als Σ' -Übersetzung von כָּבֵר וְשִׁבְחָהּ überliefert Q καὶ πρῶτον εἰς καθαρὸν τὴν σκωρίαν σου, und diese Überlieferung ist durchaus unverdächtig, da $A' \Sigma'$ auch in Ier. 6²⁹ צִדִּיק צִדִּיק durch ἐπύρωσε πυρωτής wiedergeben. Folglich kann ἀποστήσω nicht hierher gehören. Wahrscheinlich entspricht es dem folgenden אֲסִירָה, vgl. besonders 8¹¹ וְיִסְרִי (als וְיִסְרִי aufgefaßt) Σ' καὶ ἀπέστησέ με, außerdem 7¹⁷. 30¹¹. Iob 9³⁴. Ier. 32³¹. Unwahrscheinlich ist die Annahme einer Verstümmelung aus ἀποκαταστήσω, was Q als $\Sigma' \Theta'$ -Übersetzung von אָשִׁיבָה 1²⁶ überliefert.

60) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des A' , s. oben Anm. 55.

61) αὐτήν ist vielleicht Schreibfehler für αὐτῆς.

62) Prokop führt zuerst den LXX-Text „καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης“ an und fährt dann fort: „ἢ ὥς οἱ λοιποὶ ἡρμήνευσαν, μετὰ δικαιοσύνης“. Danach schreibt Montfaucon: „Οἱ λοιποὶ, μετὰ δικαιοσύνης“, aber Field streicht das μετὰ, welches Prokop nur aus dem LXX-Texte wiederholt hat, mit Recht und behält bloß δικαιοσύνης bei.

63) ἀναλίσκειν findet sich gerade bei Σ' besonders häufig, s. Hatch-Redpath S. 79 und Suppl. S. 200.

- 29 מַחֲלִים ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν⁶⁴⁾] A' ἐπὶ τῶν⁶⁵⁾ ἰσχυρῶν⁶⁶⁾
Σ' ἀπὸ τῶν δρυῶν⁶⁶⁾
- 30 אֱלֹהֵי תַרְבִּינֹת] Σ' δρυς⁶⁷⁾
גַּהּ פֶּאֶרְדֵּי־סוֹס] A' Σ' Θ' גִּיָּפּוֹס
- 31 לַנֶּעֱרָה ὡς καλὰ μὴ στιππύου] A' εἰς τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα⁶³⁾
לַנִּצְוִי ὡς σπινθηρος] A' Σ' Θ' εἰς σπινθηρα⁶⁹⁾

64) Der Index steht beim folgenden αὐτοί.

65) τῶν ist bei A' irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Die Hinzufügung des Artikels wurde hier wohl noch begünstigt durch das Fehlen der Elision bei ἀπό, vgl. die Anm. zu ἀπό 9¹¹.

66) Noch Field gibt nach Curterius an: „Οἱ Γ'. ἀπὸ τῶν εἰδώλων“, aber Q selbst hat nur „Οἱ Γ' ἀπὸ“ ohne τῶν εἰδώλων, was Curterius eigenmächtig nach der LXX hinzugefügt hat (vgl. oben S. 18 unter „Q“). — A' übersetzt nicht nur אֱלֹהֵי „Gott“ durch ἰσχυρός (vgl. Reider S. 350), sondern auch אֱלֹהֵי Ps. 21²⁰ durch ἰσχυρότης (Aquila ed. Taylor S. 6); daher folgt an unserer Stelle aus ἰσχυρῶν nicht, daß A' wie einige hebräische Hss. מַחֲלִים gelesen hat.

67) δρυς schrieb man bisher nach Prokop den λοιποὶ zu. Aber 710, der nur den Σ' als Autor nennt, hat gewiß recht. Denn 1) sagt auch Hieronymus: „*terebinthus . . . sive quercus*, ut interpretatus est Symmachus“; 2) hat A' nach der zuverlässigen Überlieferung zwar אֱלֹהֵי (אֱלֹהֵי oder אֱלֹהֵי) durch δρυς wiedergegeben (Jud. 9³⁷. Is. 2¹³. 44¹⁴ [A' Θ']). Os. 4¹³), aber אֱלֹהֵי durch τερβινθος (Reg. I 21⁹. Ez. 6¹³. Os. 4¹³); alle Stellen, an welchen er nach Field אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי oder אֱלֹהֵי durch δρυς wiedergegeben hätte (Gen. 14⁶. 35⁴. Ios. 24²⁶. Reg. I 17². Is. 1³⁰. 6¹³), sind unglaublich oder mindestens zweifelhaft, da A' hier mit anderen Übersetzern zusammengefaßt wird (in Gen. 14⁶ gehört δρυς nach anderer Überlieferung auch nur dem Σ' an, s. Fields Anm. und Brooke-McLean z. St.). Vgl. ferner unten zu 6¹³.

68) Als Autor von ἀποτίναγμα kannte man bisher aus Hieronymus nur den Σ'. Doch ist es nicht unmöglich, daß auch Θ' so übersetzt hat, da ἀποτίναγμα an der anderen Stelle, wo es noch vorkommt, Jud. 16⁹ (auch dort = נֶעֱרָה), gerade dem Θ' zugeschrieben wird (s. Field z. St.).

69) εἰς σπινθηρα schreibt Q nur A' Σ' zu. Wer recht hat, läßt sich nicht ausmachen. Θ' kann irrtümlich hinzugefügt sein, wie in 2² zu ποταμῶν δρυόνται. Aber es ist auch möglich, daß Θ' in der Tat εἰς σπινθηρα gehabt hat; denn das Wort σπινθηρ steht hier auch in der LXX, und Θ' gibt ja eigentlich nur eine Revision der LXX und behält daher manches aus ihr bei, vgl. unten 2⁶ (τέκνοις ἀλλοτριῶν). 11 (οἱ δόφθαλμοὶ μπερώροι κτλ.). 33 (τεσσαυμασμένον προσώπω). 5 (προσκόψει). 8²³ (τοῦτο

שניהם יחדו $\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota \kappa\alpha\iota \alpha\iota \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota \acute{\alpha}\mu\alpha$] A' δύο αὐτοὶ
ἑμῶν⁷⁰⁾ Σ' ἀμφοτέρω ἄμα Θ' ἀμφοτέροισι ἄμα

Kapitel 2.

1 ישעיהו $\delta \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\varsigma \text{'Hsaïan}$] A'
 $\tau\omicron \delta\eta\mu\alpha$ ⁷¹⁾ ὁ ὥραματίσθη⁷²⁾ 'Hsaïas ⁷³⁾ $\Sigma' \Theta'$ ὃν⁷⁴⁾ εἶδεν
 'Iεσσείας ⁷⁵⁾

$\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$). 9₁₄ ($\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\alpha$). 10₁₉ ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$). 11₃ ($\theta\epsilon\omicron\upsilon$ und $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$). 13₁₆ ($\sigma\chi\epsilon\text{-}\sigma\eta\delta\omicron\nu\tau\alpha\iota$). 21 ($\eta\chi\omega\nu$). 15₂ ($\kappa\alpha\tau\alpha\tau\epsilon\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, wohl irrtümlich dem Σ' zugeschrieben); vgl. auch die letzte Anmerkung zu 7₁₈.

70) Hatch-Redpath S. 60. 994 und Suppl. S. 200. 210 führen aus A' neun Stellen für $\acute{\alpha}\mu\alpha$ und elf für $\delta\mu\omicron\upsilon$ an. Regelmäßig ist $\acute{\alpha}\mu\alpha = \text{יחד}$, $\delta\mu\omicron\upsilon = \text{יחדו}$. Nur zwei Ausnahmen finden sich: 1) in Aquila ed. Taylor Ps. 101₂₃ ist $\acute{\alpha}\mu\alpha = \text{יחדו}$, aber das Wort ist, wie die beigegebene Photographie lehrt, im Original unlesbar, also von Taylor falsch ergänzt, 2) in Reg. I 17₁₀ ist überliefert $\text{יחד } A' \delta\mu\omicron\upsilon \Theta' \acute{\alpha}\mu\alpha$, aber hier werden die beiden Übersetzer verwechselt sein. Die Unterscheidung der beiden Synonyma entspricht ganz der Art des A' , s. oben S. 10 Anm. 2.

71) $\delta\eta\mu\alpha = \text{דבר}$ entspricht der Praxis des A' , s. oben S. 10—15.

72) Um ראה und חזה zu unterscheiden, hat A' nur ראה , das Wort der gewöhnlichen Sprache, durch $\delta\rho\acute{\alpha}\nu$ wiedergegeben, dagegen חזה , das Wort der gehobenen Sprache, das auch oft das Schauen von Gesichtern bezeichnet, durch $\delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\iota\alpha\iota$, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 673 ($\text{id}\epsilon\acute{\iota}\nu$). 1007. 1005 und Suppl. S. 206. 210 (Ausnahmen: Is. 29₁₀ $\text{החזיק } A' \tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\rho\omega\nu\tau\alpha\varsigma$ stammt aus dem ganz jungen und oft unzuverlässigen „Cod. 88“, vgl. unten zu $\tau\upsilon\phi\acute{\omega}\nu\omega\nu$ 13₂₁; Ez. 21₂₉ $\text{בחזות לך שרא } A' \Sigma' \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \delta\rho\acute{\alpha}\nu \sigma\epsilon \mu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\alpha$ gehört auch wegen $\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\alpha$ nicht dem A' an, s. unten zu $\mu\alpha\tau\alpha\iota\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ 5₁₈). Dementsprechend übersetzt A' einerseits die Ableitungen von ראה durch Ableitungen von $\delta\rho\acute{\alpha}\nu$: $\delta\rho\alpha\acute{\sigma}\iota\varsigma = \text{מראה}$ und einmal (Iob 37₁₈) $= \text{ראי}$ (Ps. 88₂₀ $\text{בחזון } A' \Sigma' \delta\epsilon' \delta\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ gehört auch wegen $\delta\iota\acute{\alpha}$ nicht dem A' an, überdies nennt Theodoret als Autor nur den Σ'), $\delta\rho\alpha\mu\alpha$ Dan. 10₁ $= \text{מראה}$ (in Is. 30₆ ist $\delta\rho\alpha\mu\alpha = \text{משא}$ ein von Field unbegreiflicherweise in den Text aufgenommener Schreibfehler des eben erwähnten jungen „Cod. 88“ für das schon bei Montfaucon richtig stehende $\acute{\alpha}\rho\mu\alpha$, vgl. Fields Auctarium z. St. und unten zu $\acute{\alpha}\rho\mu\alpha$ 14₂₃). Andererseits gibt A' die Ableitungen von חזה ganz folgerichtig durch Ableitungen von $\delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\iota\alpha\iota$ wieder: $\delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\mu\acute{o}\varsigma = \text{חזון}$ und חזיון , $\delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ Is. 56₁₀ $= \text{חזה}$ (Field nach Prokop $\text{החזיק } A' \phi\alpha\nu\tau\alpha\acute{\zeta}\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \Sigma' \delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$, aber hier sind offenbar A' und Σ' verwechselt). Für

die Belegstellen verweisen wir wiederum auf Hatch-Redpath und bemerken nur, daß zu den dort genannten *A'*-Stellen eventuell noch eine für *δραματισμός* hinzukommt. Q hat nämlich am Anfange des Is. als erste Randnote ohne Index „*Ἡσαΐας. δραματισμός*“ (in zwei Zeilen), und dieselbe Note findet sich auch in der alten Hs. 88 (nach der im Besitze des Septuaginta-Unternehmens befindlichen Photographie). nur ist in 88 die Randnote zu der Überschrift des Buches selbst hinzugefügt und *δραματισμός* zu *ἀρματισμός* entstellt, sodaß also die Überschrift lautet „*Ἡσαΐας Ἡσαΐας ἀρματισμός*“. Hier kann *δραματισμός* die namenlos überlieferte *A'*-Übersetzung des Wortes *יִרְאֵה* sein, mit welchem das Buch Is. beginnt. Allerdings ist bei dieser Annahme das „*Ἡσαΐας*“ nicht recht erklärlich; es kann höchstens eine aus der *A'*-Kolumne der Hexapla mechanisch mit übernommene Buchüberschrift sein. Daher könnte man in „*Ἡσαΐας. δραματισμός*“ auch eine Deutung des Namens *יִרְאֵה* sehen, den man von *רָאָה* „schauen“ abgeleitet hätte. Für diese Auffassung wäre anzuführen, daß Q auch andere Deutungen hebräischer Wörter, speziell auch Prophetennamen, beibringt, s. das „*Onomasticon Marchalianum*“, welches Franz Wutz, *Onomastica sacra* 2 (1915), S. 677—679 aus E. Klostermanns Aufsatz in der *Ztschr. f. d. alttest. Wiss.* 23 (1903), S. 135—140 abdruckt. Gegen diese Auffassung scheint jedoch zu sprechen, daß der Name *Ἡσαΐας* in der onomastischen Literatur sonst immer anders gedeutet wird, s. die Stellen in den Registern zu Lagardes *Onomastica sacra* (2. Aufl. Gottingae 1887) und zu Wutz' *Onomastica sacra*. — In Is. 30₁₀ wird *δραματισθητε* bei Field *A' Θ'* zugeschrieben, aber das ist natürlich ebenso falsch, wie die bereits richtiggestellte Zuweisung von *δραματισται* Is. 56₁₀ an Σ'. *δραματιζεσθαι* und seine Ableitungen gehören ausschließlich dem *A'* an und sind wohl erst von ihm selbst gebildet. Denn die Lexika bringen aus der ganzen übrigen Gräzität nur eine einzige Belegstelle bei, *Constit. apost.* VII 33, wo es in einem Gebete heißt, Gott habe den Abraham *δραματισμῷ* geleitet, und diese Stelle hängt wohl sicher von *A'* ab. Denn der einzige Fall, wo in der Geschichte Abrahams eine Offenbarung in einem Gesichte vorkommt, ist Gen. 15₁, und dort ist im Hebräischen gerade das Wort *מַרְאֵה* gebraucht, welches *A'* durch eine Ableitung von *δραματιζεσθαι* wiedergegeben haben muß. Die Abhängigkeit der erwähnten Stelle von Gen. 15₁ wird dadurch bestätigt, daß auch die Fortsetzung aufs unzweideutigste an Gen. 15 anknüpft; denn wenn es weiter heißt, der *γνώσις* Abrahams sei die *πίστις* vorausgegangen und die *συνθήκη* gefolgt, so hat der Verfasser dabei offenbar Gen. 15 im Auge, wo sich gerade diese Stufenfolge findet: 1) Glaube: 15₆ *ἐπίστευσεν*, 2) Erkenntnis: 15₈ Abraham fragt „*κατὰ τί γινώσκωμαι*“, 13 Gott sagt „*γινώσκων γνώση*“, 3) Bundschließung: 15₁₈ *διέσETO . . . διαθήκην*. Auch ist *δραματισμός* hier nicht der einzige auf *A'* zurückgehende Terminus, sondern es kommt noch das eben schon an-

- 2 בראש $\acute{\epsilon}\pi'$ ἄκρων⁷⁶⁾] A' ἐν κεφαλῇ
 1 נהר $\eta\xi$ ουσιν⁷⁷⁾] A' Θ' ποταμωθήσονται Σ' συρρεύσει⁷⁸⁾
 3 יר' $\alpha\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota$] A' Θ' φωτίσει Σ' ὑποδείξει
 4 אתים $\alpha\rho\omicron\tau\rho\alpha$] A' ἐγένεας

geführte Wort *συνδήκη* hinzu; denn während die LXX בריה regelmäßig durch *διαδήκη* wiedergibt und demgemäß auch bei den Christen allgemein der Terminus *διαδήκη* üblich geworden ist, haben A' und Σ' בריה stets durch *συνδήκη* wiedergegeben, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1316 und Suppl. S. 214 (die von Hatch-Redpath S. 302 unter *διαδήκη* aus A' und Σ' angeführten Stellen sind unglaublich, wie z. T. schon Field bemerkt). Die Benutzung A' 's, die, wenn wir es in Constit. apost. VII 33 mit einem original christlichen Gebete zu tun hätten, allerdings höchst auffällig wäre, erklärt sich daraus, daß dies Gebet, wie W. Bousset demnächst zeigen wird, von Haus aus jüdisch und nur leicht christlich überarbeitet ist; bei den Griechisch redenden Juden fand ja die Übersetzung A' 's sehr schnell Eingang und wurde auch im Gottesdienste gelesen; nur muß man natürlich annehmen, daß die ursprüngliche jüdische Fassung des Gebetes nicht vor der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. entstanden ist. — Zum Schluß ist noch zu hemerken, daß zu der Annahme, daß die Wörter *δραματίζεσθαι*, *δραματισμός* und *δραματιστής* Neuschöpfungen des A' sind, auch die Art ihrer Bildung vorzüglich paßt, da nach Reider S. 353f. unter den von A' bevorzugten Bildungen die Verhalbildungen auf *-ίζειν* und die Nominalbildungen auf *-μός* und *-τής* an erster Stelle stehen.

73) Ob A' selbst wirklich die Namensform *Ἡσαίας* gebraucht hat, erscheint etwas zweifelhaft, da er Personennamen genau zu transkribieren pflegt, s. Reider S. 339.

74) Aus $\delta\nu$ folgt, daß Σ' Θ' wie die LXX *ὁ λόγος* hatten. Auch sonst verwenden Σ' und Θ' sehr viel öfter *λόγος* als *ῥῆμα*, während bei A' umgekehrt *ῥῆμα* vorherrscht (vgl. oben S. 10—15).

75) Zu *Ἰεσσίας* vgl. Field Auctarium: Is. 37_{2.5} ישעיהו Θ' *Ἰεσσίας*.

76) Der Index steht beim folgenden *δρέων*.

77) Der Index fehlt im Texte.

78) Vgl. Ier. 51₁₄ ינהר A' ποταμωθήσονται (Var. *ποταμισθαι*), Σ' *συρρεύσει*. Die etymologisierende Wiedergabe von נהר durch *ποταμωθήσονται* gehört zweifellos dem A' an. Es ist kaum glaublich, daß Θ' ihm hierin gefolgt sein sollte. Vielleicht ist auch Θ' in 710 erst nachträglich, wenn auch scheinbar von erster Hand, hinzugefügt; denn während die Namen der Autoren in 710 sonst zusammen vor der Übersetzung zu stehen pflegen, steht hier nur A' davor, dagegen ist Θ' über den ersten Buchstaben von *ποταμωθήσονται* gesetzt.

חֲנִיתוֹת יְהוָה] ξιβύνας] A' δόρατα

מִזְמוֹת דָּרְפָנָא] A' κλαστήρια

נִשְׁתַּחֲוֶה אֲנִי כֵן] A' εἶσεν Σ' ἀπέρριψεν⁷⁹⁾

מִקֶּדֶם מִלֵּאָו כִּי ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς] Σ' ἐπλήσθισαν
γὰρ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς

וּבִלְדִי נִכְרִים יִשְׁפִּיקוּ καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς] A' καὶ ἐν τοῖς⁸⁰⁾ παιδίοις⁸¹⁾ ξένων χορηγήσουσιν⁸²⁾ Σ' καὶ
μετὰ τέκνων ἀλλοτριῶν ἐκρότησαν⁸³⁾ Θ' καὶ ἐν τέκνοις ἀλλο-
τρίοις⁸⁴⁾ ἠρόκεσαντο⁸⁵⁾

79) Field nach Prokop: A' εἶσας Σ' ἀπέρριψας (und Θ' ἀνήκας). Das ist natürlich richtig. Die 3. Person in 710 ist durch Angleichung an die LXX entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

80) τοῖς gehört nicht dem A' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

81) παιδίοις entspricht der Praxis des A', denn dieser unterscheidet παιδίον = יֶלֶד und παῖς = נֶכֶד, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath, auch unten Is. 34.5 (Ausnahmen: 1) Deut. 139 παιδία = בָּנִים, aber die Übersetzung weicht auch sonst von der Art A's ab und gehört gewiß einem anderen Übersetzer an, 2) Reg. III 143 Field παιδίω = נֶכֶד, aber der Alexandrinus hat richtig παιδί, 3) Ier. 3411 παῖδας = עַבְדֵּימֶיךָ, aber dies wird nicht von Field, sondern nur von Swete nach bloßer Vermutung dem A' zugeschrieben und gewiß mit Unrecht, denn A' gibt עַבְדֵּי durch δοῦλος wieder). Dementsprechend unterscheidet A' sogar παιδιότης = יְלָדוּת Ps. 1093 und παιδότης = עַבְדֵּימֶיךָ; Aquila ed. Taylor Ps. 1025.

82) 710 χορηγήσουσα. Das schließende -ιν war im Archetypus vermutlich mit dem tachygraphischen Zeichen (Oskar Lehmann, Die tachygraph. Ahkürzungen der griech. Hss. [1880], Taf. 6 § 38) geschrieben und wurde irrtümlich als α (ebenda Taf. 2 § 13) gelesen. — Hebr. פָּסַח = aram. und neuhebr. פֶּסַח פֶּסַח heißt im Qal „genügen“, in den Kausativbildungen „genügend tun“ (s. R. Smend, Die Weisheit des Jes. Sir. erklärt [1906] zu Sir. 3916) und „genug geben, liefern“ (Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch [1901]). In letzterem Sinne faßt es A'.

83) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: et cum filiis alienis applausuerunt. Hiernach hatte Field συνεκρότησαν vermutet. Σ' leitet יִשְׁפִּיקוּ von der Wurzel פָּסַח „schlagen, klatschen“ ab, die allerdings in Iob 2723 ausnahmsweise einmal mit פָּסַח geschrieben ist, aber sonst nur im Qal vorkommt; vgl. κροτεῖν = פָּסַח oder פָּסַח LXX Thr. 215. Ez. 2112, A' und Σ' Ier. 3119, Θ' Iob 2723, συγκροτεῖν = פָּסַח LXX Num. 2410.

84) Θ' hat die Beiordnung des Adjektivs in τέκνοις ἀλλοτριῶν wohl aus der LXX (τέκνα . . . ἀλλόφυλα) beibehalten, vgl. oben Seite 28

- 7 קצה ἀριθμός] A' τέλεσμα⁶⁾ Σ' Θ' πέρας
 8 אליים βδελυγμάτων] A' επιπλάστων⁸⁷⁾ Θ' εἰδώλων
 9 להם תשנ א'ν ἡσω αὐτούς] A' ἔρης⁸⁸⁾ αὐτοῖς⁸⁹⁾ Σ' Θ' ἀφῆς⁹⁰⁾

Anm. 69. (Bei Σ' kann ἀλλοτριῶν dem τέκνων ebensogut untergeordnet wie beigeordnet sein.)

85) Θ' leitet ישפיק von derselben Wurzel שפך ab wie A', s. Anm. 82.

86) Dieselbe Übersetzung ist noch in Ps. 134₇ anonym überliefert und gehört auch dort zweifellos dem A' an. A' gibt durch τέλος an allen acht Stellen, die Hatch-Redpath S. 1345 anführen, קץ wieder (in der von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus Aquila ed. Taylor angeführten Stelle Ps. 102₉ wäre τέλος = נצח, aber erhalten ist hier nur .os, und dies muß natürlich nicht zu τέλος, sondern zu νίκος ergänzt werden, vgl. unten 1320). Infolgedessen wählte A' zur Wiedergabe der längeren hebräischen Wörter קצה, קצה und קצה nach seiner oben S. 10 Anm. 2 besprochenen Praxis die längeren griechischen Wörter τέλεσμα (nur an unserer Stelle und in Ps. 134₇) und τελευταῖον (Jos. 15₂₁. Reg. I 9₂₇ [s. Field z. St.]. Ps. 45₁₀ [Mercati]. 60₃. Is. 41_{3.9}. 56₁₁; in Is. 37₂₄ soll A' קצה durch τοῦ τελευταίου αὐτοῦ übersetzt haben, dies könnte sich daraus erklären, daß A' hier mit dem Paralleltexte des Königsbuches [hebr. II 19₂₃] קצה statt קצה gelesen hätte, nur wäre dann außer dem τοῦ, das ihm ja auf keinen Fall angehören kann [s. oben S. 26 Anm. 55], auch noch das αὐτοῦ zu streichen).

87) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, vgl. unten 220 und Hatch-Redpath S. 526 und Suppl. S. 204. Zu Iob 13₄, wo ἱατροὶ ἐπιπλάστοι μου = אֱלֵלִים רְפָאִים dem Σ' zugeschrieben wird, bemerkt schon Field mit Recht, daß dies verdächtig ist („suspicionem non vacant“); es ist in ἱατροὶ ἐπιπλάστου zu verbessern und dem A' zuzuweisen.

88) Field nach Prokop ἀνῆς: Schreibfehler oder Emendation des allerdings für einen Griechen ganz unverständlichen ἀρης unter dem Einflusse des ἀνήσω der LXX.

89) So auch Field richtig nach Prokop und Syrohex., dagegen Q falsch A' Σ' Θ' αὐτοῖς (nur dies eine Wort wird notiert). Der Fehler erklärt sich daraus, daß Q im LXX-Texte αὐτοῖς statt αὐτοῖς hat; hätte er nun auch am Rande αὐτοῖς geschrieben, so wäre gar kein Unterschied dagewesen, daher emendierte er das αὐτοῖς der anderen Übersetzer in αὐτοῖς. Hieraus ist zu schließen, daß die Randnote Q's ursprünglich auf einen von Q abweichenden LXX-Text mit der Lesart αὐτοῖς berechnet war; denn wenn auch der LXX-Text αὐτοῖς bot, so lag gar kein Grund vor zu notieren, daß die anderen Übersetzer αὐτοῖς übersetzt haben. Vgl. oben S. 16.

90) Als Autor von ἀφῆς nennt Field nach Prokop nur den Σ'.

10 צור πέτρας] στερέωμα⁹¹⁾11 עיני גבהות אדם שפל οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κυρίου ὑψηλοί, ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός] A' ὀφθαλμῶν⁹²⁾ μετεωρισμὸς ἀνθρώπου

91) Wem diese namenlose Übersetzung angehört, läßt sich nicht sagen. *στερέωμα* = צור kommt bisher nirgends vor, während das Adjektiv *στερεός* von verschiedenen Übersetzern zur Wiedergabe von צור verwendet wird, auch schon in der LXX Is. 2²¹. 5²⁸. 51¹ *στερεὰ πέτρα* = צור. Doch darf es wohl als sicher gelten, daß A' nicht der Autor unseres *στερέωμα* ist, denn er übersetzt צור sonst durch *στερεός* (vgl. unten 8¹⁴) und verwendet *στερέωμα* nur zur Wiedergabe von רקיע (Gen. 1⁶. 8. 20. Ps. 150¹; außerdem Ez. 4¹⁶ angeblich *ῥ'Α. [juxta ed. 2^{dam}] Σ. Θ.* " *στερέωμα* = משה) und dementsprechend *στερεωµατίζειν* zur Wiedergabe von רקע (Reg. II 22⁴³, vgl. Reider S. 342).

92) A' scheut sich auch sonst nicht, wo der Sinn oder Zusammenhang es zu fordern scheint, ein Wort, das im Status constructus steht, also das folgende Wort regiert, in den Genetiv zu setzen und vom folgenden Worte abhängig zu machen; nur muß auch in diesem Falle entsprechend dem streng durchgeführten Grundsatz des A' die Wortfolge des hebräischen Textes unverändert beibehalten bleiben. Hier nur zwei Beispiele: 1) Karmesinfarbige Stoffe heißen in Lev. 14⁴ א. שני תולעת. Die Bedeutung von שני läßt sich nicht genau feststellen, A' leitet es von שנה „verschieden sein“ ab und übersetzt es durch *διάφορον*, s. oben zu 1¹⁸; תולעת (oder תולע) bezeichnet eigentlich den „Wurm“, der die Karmesinfarbe liefert (Kermeswurm), A' übersetzt es stets, auch wo es wie oben 1¹⁸ die von dem Wurm gelieferte Farbe bezeichnet, durch *σκόληξ*. Folglich muß er שני תולעת in Lev. 14⁴ durch *διάφορον σκόληκος* wiedergegeben haben; *διάφορον* ist auch wirklich, freilich anonym, überliefert, *σκόληκος* kann man sicher ergänzen. Nun kommt aber in Exod. 25 ff. häufig umgekehrt שני תולעת in ganz demselben Sinne vor. Hier konnte A', da es sich nicht um den Wurm, sondern um die Farbe oder den gefärbten Stoff handelt, nicht wohl *σκόληξ διάφορου* übersetzen; daher drehte er das Abhängigkeitsverhältnis um und übersetzte in Exod. 25⁴. 35²³ שני תולעת durch *σκόληκος διάφορον* und dementsprechend sogar 28⁵ שני תולעת השני durch *σὺν σκόληκος τὸ διάφορον* und 35³⁵ שני תולעת השני durch *ἐν σκόληκος τῷ διάφορῳ*. 2) In Ps. 2⁷ (אספה אל חק) faßte A' אל nicht als Präposition, sondern als „Gott“ und übersetzte, da „Satzungsgott“ keinen Sinn gab, umgekehrt „Gottes Satzung“ *ἰσχυροῦ ἀκριβασμὸν* (über *ἰσχυρός* s. oben S. 28 Anm. 66, über *ἀκριβασμός* S. 10 Anm. 2): dieselbe Übersetzung haben übrigens auch andere Übersetzer, z. B. Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos (*dei praeceptum*). An unserer Stelle hat A' den Singular גבהות statt des Duals

ἑταπεινώθη Σ ὀφθαλμοὶ ὑψηλοί, ἄνθρωπος ταπεινός⁹³⁾ Θ'
οὐ ὀφθαλμοὶ μετέωροι, ὁ ἄνθρωπος ταπεινός⁹³⁾

12 האנן ὑβριστήν⁹⁴⁾] Α' ὑπερφανή⁹⁵⁾

עניי zum Subjekt gemacht, weil das Prädikat לפס im Singular steht. Vgl. auch unten S. 42 Anm. 139 zweite Hälfte.

93) Sowohl Σ' als Θ' schließen sich stark an die LXX an. Bei Θ' ist dies häufig, da er ja eigentlich nur eine Revision der LXX gibt, vgl. oben S. 28 Anm. 69. — LXX und Σ' ὑψηλοί und Θ' μετέωροι setzen wohl die Aussprache היהה statt היהה (trotz des vorhergehenden Status constructus) voraus; analog ist auch לפס von allen dreien als Adjektiv, nicht als Verbum finitum gefaßt.

94) Der Index steht beim folgenden ὑπερήφανον = האנן. Dies kann nicht richtig sein, da Α' האנן sonst durch ὑψηλός wiedergibt (Deut. 2₂₁. Iob 21₂₂. Ps. 77₆₉. Prov. 6₁₇ [Α' Σ']. Is. 2₁₄ [Οι Γ']. Ier. 31₁₅ [Auct.]. Ez. 17₂₂ [Οι Γ']) und kein Grund abzusehen ist, weshalb er dies ganz gewöhnliche und prosaische Wort hier auf einmal durch ein so ungewöhnliches Wort wie ὑπερφανής, das bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommt, wiedergegeben haben sollte.

95) Zu ὑπερφανής = האנן haben wir eine Parallele in Is. 13₃, wo Α' האנן nach Q durch ὑπερφανείας μου wiedergegeben hat. Allerdings haben Montfaucon und Field hier ὑπερφανείας in ὑπερηφανείας korrigiert, und man könnte für diese Korrektur anführen, daß Α' auch sonst Ableitungen der Wurzel האנן durch ὑπερηφανία wiedergibt, vgl. besonders unten Is. 9₁₇. 12₅ und Ps. 30₂₄ (Mercati). 45₄ (Mercati). Ez. 33₂₈ (in den vier ersten Stellen ist ὑπερηφανία = האנן, in der letzten = האנן), außerdem eine Reihe von Stellen, die weniger sicher sind, weil mehrere Übersetzer zusammengefaßt werden (vgl. oben S. 8 f.) oder die Übersetzung nur syrisch erhalten oder unsicher überliefert ist: Prov. 29₂₃. Is. 9₈ (s. unten). 28_{1.3}. 60₁₃. Ier. 12₅. 13₉. 48₂₉ (hier auch האנן Α' ὑπερήφανος). Ez. 30₆. Os. 5₃. Aber neben dieser Übersetzung durch ὑπερηφανία, die sich bei den verschiedensten Übersetzern, auch in der LXX, findet, steht die dem Α' eigentümliche Wiedergabe von האנן durch ὑπερφέρεια Iob 37₄. 40₅ (s. Field im Auct.). Prov. 16₁₈. Ier. 50₄₄ (nach Syrohex.). Ez. 7₂₄ (Var. ὑπερηφανεία). Zach. 11₃ (nur syrisch erhalten) und ὑπερφερές Lev. 26₁₉ (nach Fields einleuchtender Vermutung). Ps. 46₅. Is. 14₁₁ (s. unten), vgl. auch Ps. 122₄ לְגִיאֵי יְרוּשָׁלַם τῶν ὑπερηφάνων oder ὑπερφερών. Daraus ersehen wir, daß Α' für die Ableitungen der Wurzel האנן keine einheitliche Übersetzungspraxis gehabt hat. Folglich sind wohl auch ὑπερφανής und ὑπερφανεία nicht zu beanstanden. Beide Wörter sind an sich durchaus möglich, dabei aber so ungewöhnlich (ὑπερφανεία fehlt sogar in Steph. Thes.), daß man sie sich als Schreibfehler nicht gut erklären kann.

- נשא ὑψηλὸν καὶ μετέωρον] A' Σ' Θ' ἐπιρμένον
 13 ועל כל אלוני καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλένου⁹⁶⁾] A' καὶ ἐπὶ πάσας
δρύας Σ' Θ' βαλάνους
 15 גבה ὑψηλόν⁹⁷⁾] Σ' μετέωρον
בצור ὑψηλόν] A' διρμένον⁹⁸⁾
 16 ועל כל שכיות החמדה καὶ ἐπὶ πᾶσαν θείαν πλοίων κάλλους] A'
ἐπὶ πάσας ὕψεις ἐπιθυμίας⁹⁹⁾ Σ' Θ' καὶ ἐπὶ πάσας θείας ἐπι-
θυμητάς
 19 במחלות εἰς τὰς τρώγλας] A' ἐν ὑπορῶξιν¹⁰⁰⁾ Σ' εἰς ὑπόκενον
Θ' εἰς τὰς δύτας¹⁰¹⁾

96) Der Index steht bei πᾶσαν am Anfang des Verses.

97) Der Index steht nicht bei diesem ὑψηλόν, sondern bei dem ὑψηλόν am Schlusse des vorigen Verses. Aber dort ist πάντα βουνὸν ὑψηλόν in der LXX freie Übersetzung von כל הגבעות הנשא, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß Σ' dort wie die LXX den hebraischen Plural singularisch wiedergegeben haben sollte. (Wenn in der ersten Hälfte des vorigen Verses πᾶν × Oí Γ' ὑψηλόν √ ὅρος = כל ההרים הרמים überliefert ist, so darf man daraus nicht schließen, daß die drei Übersetzer dort wie die LXX singularisch übersetzt haben; der Zusatz ὑψηλόν stammt in seiner jetzigen Form von Origenes, und dieser hat naturgemäß den Singular gesetzt, weil er den Zusatz dem πᾶν ὅρος der LXX anpassen mußte; die Notiz „oi Γ'“ bedeutet nur, daß die drei Übersetzer das Wort ὑψηλός gebraucht haben.) Auch wurde Σ', obwohl er keine so feste Übersetzungspraxis hat wie A', נשא in 2₁₄ doch wohl ebenso wie in 2₁₂ durch ἐπιρμένον wiedergegeben haben. Dagegen paßt μετέωρον gut zu גבה 2₁₅, denn dies ist ein Singular, und μετέωρος = גבה kommt auch sonst bei verschiedenen Übersetzern vor, z. B. 10₃₃ bei A' Σ' (nach Q), vgl. auch oben 2₁₁ und unten 5₁₅, wo allerdings gerade Σ' nicht μετέωρος, sondern ὑψηλός verwendet (2₁₁ עיני גבהות Σ' ὁφθαλμοὶ ὑψηλοί, 5₁₅ עיני גבהים Σ' . . . τῶν ὑψηλῶν).

98) 710 διρμένον. Verbessert nach Deut. 35. Is. 36₁ (Auct.), wo A' בצור gleichfalls durch διρμένον, und Reg. II 24₇. Is. 34₁₃, wo er מבצר durch διαρμα wiedergibt. Denselben Schreibfehler, den 710 an unserer Stelle bietet, fand Syrohex. in Ier. 6₂₇ vor, s. Field z. St. Er erklärt sich daraus, daß διαρῆν in den Bibelübersetzungen oft, διαίρειν dagegen außer an den angeführten A'-Stellen nirgends vorkommt (in Esdr. II 14₁₇ ist διαίροντες eine singulare Variante des Sinaiticus für das sonst allgemein überlieferte αἶροντες = נשא).

99) καὶ und der vor ἐπιθυμίας zu erwartende Artikel fehlen.

100) So schreiben wir nach J. Wackernagels Vorschlag. Die Hs.

- 20 לערי θραῦσαι] Α' θροῆσαι¹⁰²⁾
 20 אח אלילי (1⁰) τὰ βδελύγματα] Α' τὰ ἐπίπλαστα¹⁰³⁾
לחפר פרות (104) ματαίους] Α' ὀρυκταῖς¹⁰⁵⁾ Σ' ἀκάροισι

Kapitel 3.

- 1 משען ומשענה ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσιν] Α' ἔρεισμα καὶ ἐρει-
σμούς Σ' στηρίσματα καὶ στηρίσμούς¹⁰⁶⁾

hat *ὑπεροξιν* (mit Spiritus, aber ohne Akzent). *ὑπορώξ* (korrekter *ὑπορωξ*) bedeutet etwa „unterirdischer Gang“.

101) So akzentuiert die Hs. Das bisher unbekannte *δύτη* gehört wohl mit dem einigmal belegten *κατάδυτος* (oder *-τον*) zusammen, vgl. Ps. 48₂ חֹדֶר אֱלֹלוֹס τὴν κατάδυτον (andere Übersetzer verwendeten hier die Wörter *κατάδυσις* und *ἐγκατάδυσις*, s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 207), Ps. 87 במצלות Ε' ἐν καταδύτοις, 88₄₉ Ε' übersetzte חֹדֶר durch *κατάδυτος* (und Α' durch *κατάδυσις*, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207). Is. 7₁₉ (s. unten) בכל הנהללים Θ' ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις. Es wird einen Schlupfwinkel bezeichnen, in dem man untertaucht, sich verbirgt. Zu dem Femininum *δύτη* vergleicht J. Wackernagel das sinnverwandte Femininum *κρυπτή* (oder *κρύπτη*?).

102) Vgl. unten 8₁₃ מערך Α' σρόησις.

103) Vgl. oben zu 28.

104) So der masoretische Text, während die Übersetzungen לחפר פרות zu einem einzigen Worte zusammenziehen. Für den umgekehrten Fall, daß die Übersetzungen ein Wort des hebräischen Textes zerlegen, s. Beispiele bei Field I S. XXII f. (Absatz 5) und Reider S. 342 f.

105) Hieronymus nach den Ausgaben vor Martianay: „Aquila *ορυγὰς* ... posuit“; so auch Drusius. Martianay III (1704), Sp. 29 verbesserte *ορυγὰς* in *ορυκτάς*, und dies ist, wie 710 lehrt, das Richtige. Dagegen bemerkte Montfaucon, daß nur eine Hs. *orictas* habe, die übrigen aber *ορυκτά*, *oricta*, *ορυκτα*, und nahm danach *ορυκτά* als richtig an, und dies stellte dann auch Vallarsi in seiner Hieronymus-Ausgabe her. Ibnen folgend setzte Field *ορυκτοῖς* „gegrabenen“ als Lesart des Α' an, fügte aber in Klammern als zweite Möglichkeit *ορύκταις* von *ορύκτης* „Graber“ hinzu. Dies ist das Richtige, nur ist besser *ορυκταῖς* auf der Schlußsilbe zu akzentuieren, wie es auch 710 hat; vgl. besonders E. Fraenkel. Geschichte der griech. Nomina agentis auf *-τήρ*, *-τωρ*, *-της* 2 (1912). S. 202 f. (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel).

106) Field nach Eusebius und Prokop: Α' ἔρεισμα καὶ ἐρεισμόν, Σ' στήριγμα καὶ στήριγμόν. Da auch 710 gleich darauf στήριγμα hat, ist στήρισμα καὶ στήρισμούς unwahrscheinlich; es wird unter dem Einflusse des vorübergehenden ἔρεισμα καὶ ἐρεισμούς entstanden sein. Auch die Plurale

- כל משען לחם $i\sigma\chi\acute{o}v\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$] $A'\Sigma'$ $\pi\acute{\alpha}n\ \sigma\eta\rho\iota\gamma\mu\alpha\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$ ¹⁰⁷⁾
 2 גבור $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ i\sigma\chi\acute{o}\nu\tau\alpha$] A' $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\iota'$ Σ' $\alpha\upsilon\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ Θ' $\delta\upsilon$
 $\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu$
 שופט $\delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\nu$] $A'\Sigma'\Theta'$ $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\nu$
 קסם $\sigma\tau\omicron\chi\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\nu$] $A'\Sigma'\Theta'$ $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\nu$
 3 ונשוא פנים $\kappa\alpha\iota\ \theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$] A' $\kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\omega$ ¹⁰⁸⁾
 Σ' $\kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\iota\mu\omicron\nu$ ¹⁰⁹⁾ Θ' $\kappa\alpha\iota\ \tau\epsilon\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\omega$ ¹¹⁰⁾
 4 הם $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omega\ \nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\sigma\chi\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$] A' $\delta\acute{\omega}\sigma\omega$
 $\pi\alpha\acute{\iota}\delta\alpha\varsigma$ ¹¹¹⁾ $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ ¹¹²⁾ Σ' $\nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$
 תעלולים $\epsilon\mu\pi\alpha\acute{\iota}\kappa\tau\alpha\iota$] A' $\epsilon\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\tau\alpha\iota$ ¹¹³⁾ Σ' $\epsilon\pi\eta\rho\epsilon\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ ¹¹⁴⁾
 5 נגש $\sigma\upsilon\mu\pi\epsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$] Θ' $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\acute{o}\psi\epsilon\iota$ ¹¹⁵⁾

$\epsilon\rho\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\upsilon\varsigma$ und $\sigma\eta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\upsilon\varsigma$ sind unwahrscheinlich, da das hebraische Äquivalent משענה im Singular steht.

107) Da A' משען hier kaum anders wiedergegeben haben wird als unmittelbar vorher — der Wechsel der Aussprache im masoretischen Texte zwischen מִשְׁעָן und מִשְׁעֵן macht nichts aus —, so wird $\sigma\eta\rho\iota\gamma\mu\alpha$ nur dem Σ' angehören. Entweder ist A' hier überhaupt falsch hinzugefügt, oder es ist bei der Zusammenfassung der beiden Übersetzer (vgl. oben S. 8 f.) auf ihre Verschiedenheit in dem mittleren Worte keine Rücksicht genommen.

108) 710 schreibt abkürzend $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}$. Nach der Parallelstelle 9₁₄ (s. unten) könnte man dies als $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma$ zu lesen geneigt sein. Aber da der Plural von $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ sehr selten ist (s. zu 9₁₄), so wurde der Schreiber, wenn $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}$ Plural sein sollte, schwerlich die Endung fortgelassen haben. Denn für derartige Abkürzungen gilt, wenigstens bei sorgfältigen Schreibern, zu denen der unsrige fragelos gehört, die Regel, daß man nur solche Endungen fortlassen darf, die sich ohne weiteres richtig ergänzen lassen.

109) Ebenso übersetzt Σ' in 9₁₄ (s. unten).

110) Θ' gibt hier deutlich eine Revision der LXX. Sein $\tau\epsilon\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ist nur eine leichte Abänderung des $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ der LXX. Dazu fügt er aber, obwohl schon das bloße $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ den ganzen hebräischen Ausdruck נשוא פנים wiedergibt, noch eine Übersetzung von פנים hinzu. Vgl. oben S. 28 Anm. 69 und unten zu 9₁₄.

111) Vgl. oben S. 32 Anm. 81.

112) 710 schreibt nur $\acute{\alpha}\rho$ mit hochgestelltem χ . Die Auflösung ergab sich hier von selbst, da $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ auch im LXX-Texte vorkommt.

113) Vgl. unten zu $\epsilon\nu\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\alpha}\varsigma$ 12₄.

114) 710 $\epsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\alpha\sigma\tau\alpha\iota$.

115) $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\acute{o}\psi\epsilon\iota\nu$ ist sonst nirgends = נָשַׁךְ oder נָחַךְ , wie einige Hss. haben (s. Ginsburgs neue Ausgabe des hebräischen A. T. [den Titel

הנער τὸ παιδίον] A' ὁ παῖς¹¹¹⁾ Σ' ὁ νέος¹¹⁶⁾ Θ' ὁ νεώτερος¹¹⁷⁾
 6 מכשלה βρωμα] A' σκανδαλισμός¹¹⁸⁾ Σ' Θ' ἀσθενεία¹¹⁹⁾
 7 חבש ἄρχηγός] A' μοτῶν Θ' ἐπιδεσμεύς¹²¹⁾

s. unten bei 811)), aber sowohl in der LXX als bei anderen Übersetzern häufiger = נגה. Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, daß Θ' נגה statt רגש gelesen habe. Denn die LXX hat in der zweiten Vershälfte προσκόψει für ירהבו, und Θ', der wie gewöhnlich keine ganz neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der LXX liefert (vgl. oben S. 28 Anm. 69), hat das προσκόψει einfach von dort nach hier versetzt, da es ihm hier ganz gut in den Zusammenhang zu passen schien.

116) Ebenso übersetzt Σ' in Iob 29₈ (Σ' Θ'). Ps. 36₂₃. Prov. 20₁₁. 29₁₅ (und Θ' in Prov. 22₆).

117) Ebenso übersetzt Θ' in Iob 24₅. Is. 65₂₀ (und Σ' in Ps. 118₉).

118) Dies bei Hatch-Redpath überhaupt noch nicht vorkommende Wort paßt völlig zu der Übersetzungspraxis des A', denn er gibt alle Derivate der Wurzel כשל durch σκάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder: כשל Qal, Niph'al und Hoph'al σκανδαλίζεσθαι Prov. 4₁₂. Is. 3₈ (s. unten). 40₃₀. 63₁₃. Dan. 11₄₁, σκανδαλοῦσθαι Ps. 26₂. 30₁₁. Is. 8₁₅ (s. unten) 59₁₄, σκανδαλίζεσθαι oder -λοῦσθαι (an Stellen, die aus dem Syrischen retrovertiert sind) Iob 4₄. Ier. 8₁₂. 18₂₃. 46₁₆. 50₃₂. Os. 14₁₀; כשל Hiph'il σκανδαλίζειν Ps. 63₉, σκανδαλοῦν Mal. 2₈; מכשול σκάνδαλον Is. 8₁₄ (s. unten). 57₁₄. Ier. 6₂₁ (nur syrisch erhalten). Ez. 3₂₀ (Οἱ λοιποί). 7₁₉ (A' Σ'). 14₃. Es finden sich nur drei Ausnahmen: 1) Ps. 9₄ יכשלו A' nach Syrohex. προσκόψουσι, aber hier hat Field falsch retrovertiert, denn יכשלו ist regelrecht = σκανδαλίζουσιν oder -λωθήσονται, s. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus s. v., 2) Ier. 20₁₁ על כן רדפי יכשלו A' οὐχ οὕτως οἱ διώκοντές με ἀσθενήσουσιν, aber diese in HoP 86 (und 88, der aber von 86 abhängt, s. unten zu τυφώνων 1321) überlieferte Übersetzung kann schon um des οὐχ οὕτως willen nicht von A' stammen, denn A' würde על כן durch ἐπὶ τούτῳ wiedergegeben haben, s. unten zu δια τούτο 524, 3) Ez. 33₁₂ לא יכשל בה A' οὐ μὴ συντρίψῃ αὐτόν, aber auch diese gleichfalls in HoP 86 überlieferte Übersetzung gehört sicher nicht dem A' an, da sie den hebräischen Text viel zu frei wiedergibt. — Über die Unterscheidung von מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός s. oben S. 10 Anm. 2.

119) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 527.

120) 710 faßt die drei Noten A' μοτῶν Σ' ἐξουσιαστής Θ' ἐπιδεσμεύς zusammen und stellt den Index für alle drei sowohl zu dem ersten, als auch zu dem zweiten ἀρχηγός. Aber A' μοτῶν (vgl. oben 16 חבשו A' ἐμοτῶσθον) und Θ' ἐπιδεσμεύς gehören ebenso sicher nur zu dem ersten

- קצין ἀρχηγός¹²⁰)] Σ' ἐξουσιαστής¹²²)
 8 כשלה ἐνεῖται] Α' ἐσκανδαλίσθη¹²³) Σ' Θ' ἡσθένησεν¹²⁴)
 יהוה ומעלליהם אל וμετὰ ἀνομίας τὰ πρὸς κύριον] Α' Σ' καὶ
ἐπιτηδεύματα αὐτῶν¹²⁵) πρὸς κύριον¹²⁶) Θ' καὶ τὰ διαβούλια¹²⁷)
 למרות עני כבוד ἀπειθῶντες, διότι νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐ-
 τῶν] Α' τοῦ προσερίσαι¹²⁸) ὀφθαλμοῖς δόξης αὐτοῦ Σ' εἰς
τὸ παραπικραίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ¹²⁹)
 9 רעה להם גמלו כי διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ'
 ἑαυτῶν] Α' ὅτι ἡμείψαντο¹³⁰) ἑαυτοὺς¹³¹) κακίᾳ¹³²) Σ' ὅτι
παρεσκέιασαν ἑαυτοῖς κακῇ¹³³)

ἀρχηγός = חבש, wie Σ' ἐξουσιαστής (vgl. besonders Ier. 51₄₆ מִשַׁל Σ' ἐξουσιαστής) nur zu dem zweiten ἀρχηγός = קצין.

121) Field nach Hieronymus: ἐπιδοσμεύων. Unser ἐπιδοσμεύς ist ebensogut möglich und verdient wohl als ungewöhnlich den Vorzug.

122) Der Nominativ ist wohl nur eine Folge der Zusammenfassung dieser Randnote mit den vorhergehenden (s. oben Anm. 120). Σ' selbst wird den Akkusativ geschrieben haben.

123) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

124) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 527.

125) Field nach Eusebius: Α' (so ohne Σ') καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐ-
 τῶν. Das artikellose ἐπιτηδεύματα unserer Hs. ist für Α' zweifellos richtig, vgl. oben S. 26 Anm. 55.

126) Statt πρὸς κύριον führt Montfaucon aus Eusebius für Α' und Σ' „κατὰ τοῦ κυρίου γέγονεν“ an. Field hat richtig bemerkt, daß man dies aus den Worten des Eusebius wohl nicht einmal für Σ', geschweige denn für Α' erschließen kann. — „κύριον“ spricht nicht gegen Α'. Allerdings hat Α' selbst vielleicht stets das hebraische יהוה beibehalten; aber auch Aquila ed. Burkitt hat neben dem sonst durchgehenden (in althebräischen Buchstaben geschriebenen) יהוה einmal in Reg. IV 23₂₄, wo der Raum für יהוה nicht reichte, das für יהוה gelesene κυ = κυρίου geschrieben, vgl. Burkitt S. 16 und Reider S. 347 f.

127) διαβούλιον = מעלל findet sich in der LXX Os. 49. 54. 72.

128) 710 προσερίσαι. Aber oben in 120 war richtig προσερίσῃτε geschrieben. Über die Wiedergabe von מרה durch προσερίσῃν s. die Anmerkung daselbst.

129) Field nach Eusebius und Prokop ungenau: εἰς τὸ παραπικραίνειν αὐτόν.

130) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, vgl. Gen. 50₁₇. Ps. 141₈. Prov. 11₁₇ („Α' Θ'“: unglaublich). Is. 63₇ und Aquila ed. Taylor Ps. 102₁₀, sowie auch ἀμοιβή = גְּמוּלָה unten 311.

10 אמרו צדיק כי טוב *εἰπόντες Ἀήσωμεν τὸν δίκαιον. ὅτι δύσ-*
χορηστος ἡμῖν ἐστίν] *Α' Θ' εἶπατε Δίκαιος. ὅτι ἀγαθόν*¹³⁴⁾
*Ε'*¹³⁵⁾ *εἶπατε τῷ δίκαιῳ ὅτι καλῶς*

כּי פּרי מעלליהם יאכלו *τοῖνευ τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν*
*φάγονται*¹³⁶⁾ *Α' Σ' Θ' ὅτι καρποὺς*¹³⁷⁾ *ἐπιτηδευσμάτων αὐτῶν*
φάγονται

11 גמול ידיו יעשה לו *πονηρὰ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν*
αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ] *Α' ἀμοιβή*¹³⁸⁾ *χειρῶν αὐτοῦ ποιηθί-*

131) Ob das Reflexivpronomen der 3. Person bei *Α'* auch sonst vorkommt, kann man aus Hatch-Redpath nicht feststellen, da sie unter *αὐτοῦ* und *αὐτοῦ* nichts weiter angehen als „passim“. Doch läßt es sich nicht beanstanden, da das Reflexivpronomen der 1. und 2. Person auch bei *Α'* vorkommt, s. Hatch-Redpath, die bei diesen Personen die Belegstellen angeben, und Reider S. 345 (in dem ersten von Reider angeführten Beispiele Deut. 140 *νεύσατε αὐτοῖς* = פּנּוּ לָכֶם ist das sinnlose *αὐτοῖς* mit Verdoppelung des vorhergehenden *ε* in *αὐτοῖς* zu verbessern).

132) 710 *κακα*. Das ist sicher falsch, denn 1) wird *ἀμείβεσθαι* „vergelt“ mit dem Akkusativ der Person und dem Dativ der Sache konstruiert, vgl. Gen. 50¹⁷ רעה גמליך *Α' κακὰ ἡμείψαντό σε*, 2) übersetzt *Α' רעה* stets durch *κακὰ* zum Unterschied von רעה *κακόν* (vgl. oben S. 10 Anm. 2), s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 708. 711 und Suppl. S. 207 (von den fünf auf S. 711 angeführten Ier.-Stellen, an welchen רעה durch *κακὰ* wiedergegeben ist, ist die erste unzuverlässig, da sie mindestens keinen reinen *Α'*-Text bietet, und die übrigen beweisen nichts, da *Α'* mit *Σ'* oder *Θ'* zusammengefaßt ist). An unserer Stelle besteht *κακα* in der *Σ'*-Übersetzung zu Recht, es ist aber von ihr mit Unrecht auch in die *Α'*-Übersetzung gesetzt. Die Verbesserung in *κακὰ* ist völlig sicher, vgl. besonders die bereits angeführte Parallelstelle Gen. 50¹⁷.

133) Hieronymus sagt ganz ungenau: „Iuxta Hebraicum et ceteros interpretes hunc sensum habet: *Vae illis, quia sua scelera receperunt*“.

134) 710 *αγαθων*.

135) So die Hs. Indessen liegt, da *Σ'* fehlt, der Verdacht nahe, daß *Ε'* hier wie in 3¹² Schreibfehler für *Κ'* ist, vgl. oben S. 6. Auch würde die freiere Art der Wiedergabe wohl zu *Σ'* passen.

136) 710 hat im LXX-Texte (aber nicht in der Randnote) *φαγωνται*.

137) Ob auch *Α'* diesen Plural gehaht hat, scheint recht zweifelhaft trotz der Parallelen Ps. 104³⁵ פּרי *Α' καρποις*. Prov. 11³⁰ פּרי *Α' Σ' Θ' καρποι* (an den übrigen von Hatch-Redpath angeführten Stellen gibt *Α'* פּרי singularisch wieder).

138) Diese Übersetzung ist für *Α'* charakteristisch, vgl. Ps. 27⁴. Prov.

σεται αὐτῷ Σ' Θ' ἀνταπόδομα
 12 נגשו מעול οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς] A' πρά-
κτορσιν¹³⁹⁾ αὐτοῦ ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' οἱ πράκτορες αὐτοῦ
καλαμηταί
 נשים¹⁴⁰⁾ οἱ ἀπαιτοῦντες] E' ¹⁴¹⁾ γυναῖκες Θ' δανεισταί
 בלעו ταράσσουσιν] A' E' ¹⁴²⁾ κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν

12¹⁴ („A' Σ' : ungläubwürdig). Is. 59¹⁸ dreimal. 66⁶ (anonym) und Aquila ed. Taylor Ps. 102². Sie entspricht der gleichfalls für A' charakteristischen Übersetzung des Verbums נמל durch ἀμείβεσθαι, s. oben zu 39. Σ' braucht ἀμοιβή in 123 für שלמוך.

139) A', der sich grundsätzlich durchaus von der LXX emanzipiert hat und eine vollständig neue Übersetzung liefern will, scheint hier doch von ihr abzuhängen. Aber da er auch in Is. 60¹⁷, wo die LXX נגשך durch τοὺς ἐπισκόπους σου wiedergibt, πράκτοράς σου übersetzt („A' Θ'", für A' spricht das Fehlen des Artikels), und da er נגש ähnlich in Exod. 5¹³. Iob 39⁷; durch εἰσπράκτης, in Iob 3¹⁸. Zach. 10⁴ durch εἰσπράσσων wiedergibt, überall von der LXX abweichend, so braucht er auch an unserer Stelle seine Übersetzung nicht direkt aus der LXX übernommen zu haben, sondern das Zusammentreffen kann zufällig sein, oder er kann hier unbewußt unter dem Einflusse der LXX, die er ja zweifellos recht gut gekannt hat, gestanden haben; vgl. auch unten zu χέρσον 7²³. — Der Dativ πράκτορσιν, der natürlich deshalb gewählt ist, weil der Nominativ πράκτορες nicht zu dem singularischen Prädikate מעול gepaßt hätte, ist nicht zu beanstanden, da A' den Kasus auch sonst öfter frei nach Bedarf wählt. So übersetzt er z. B. in Aquila ed. Burkitt das grammatisch eigentlich ganz unmögliche הקבר איש האלהים Reg. IV 23¹⁷ in der einzig sinngemäßen Weise durch ὁ τάφος ἀνδρὸς τοῦ θεοῦ und das bloße ביה 23²⁴, das dort wie oft „im Hause“ bedeutet, durch οἶκος (die Praposition ἐν darf er nicht hinzufügen, da sie im Hebräischen nicht steht, vgl. 23²⁰, wo er das bloße ירושלם, obwohl es „nach Jerusalem“ heißt, auch nur durch bloßes Ἱερουσαλήμ wiedergibt). Vgl. auch die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in Fällen wie כִּי־נִבְהוּתָא ὁφθαλμῶν μεταωρισμός oben 2¹¹.

140) Masoretische Vokalisation נָשִׁים, aber LXX und Θ' sprachen נשים.

141) So die Hs. Aber da die Übersetzer regelmäßig in der Reihenfolge der Hexapla aufeinander folgen (s. oben S. 6 Anm. 2), müßte man E' hinter Θ' erwarten. „E'“ ist hier sicher ein Schreibfehler für „C'“, denn Hieronymus, der selbst mulieres übersetzt, sagt ausdrücklich, daß so „solus interpretatus est Symmachus“. Vgl. oben S. 6.

142) So die Hs., doch liegt wiederum die Vermutung nahe, daß E'

- 13 נצב καταστήσεται] A' ἐστήλωται Σ' ἵσταται
 14 בערתם ἐνεπυρίσατε] A' κατενεμήσασθε Σ' κατεβοσκήσατε
 15 תחנו καταισχύνετε] A' Σ' Θ' ἀλήθετε
 16 גבהו ὑψώθησαν] A' ἐμετεωρίσθησαν
 גרון 'ק' נטיות נטיות ὑψηλῶ τραχήλῳ] A' ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ ¹⁴³⁾
Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι
 ומשקרות עינים καὶ νεύμασιν ὀφθαλμῶν] καὶ παρατενίζουσαι
ὀφθαλμοῖς ¹⁴⁴⁾
 הלך וטפוף תלכנה καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι
τοὺς χιτῶνας] A' πορευόμεναι ¹⁴⁵⁾ καὶ ἐπιψοφοῦσαι ἐπορεύοντο
Σ' Θ' καὶ κροτοῦσαι
 תעכסנה ἅμα παίζουσai] A' παρενσχάζουσai ¹⁴⁶⁾ Σ' εὐρύθμους
βαίνουσai Θ' σχεδιάζουσai
 כדקד בנות ציון 17 ἀρχούσας θυγατέρας Σιών] A' Σ' Θ' κορυφήν
θυγατέρων Σιών ¹⁴⁷⁾

Schreibfehler für C' sei, vgl. Is. 257, wo Σ' gleichfalls בלע durch καταποντίζειν wiedergibt. Durchaus sicher ist allerdings die Vermutung nicht, da καταποντίζειν = בלע bei den verschiedensten Übersetzern von der LXX an vorkommt.

143) A' selbst wird ἐκτεταμέναι βρόγχῳ geschrieben haben; zur Konstruktion vgl. 14 βαρὺς ἀνομία, 33. 911 αἰρόμενος προσώπῳ (oder -ποις). Das in 710 überlieferte ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ wird durch Angleichung an das ὑψηλῶ τραχήλῳ der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu μετισταμένα 65.

144) 710 hat hier keinen Autornamen. Da παρατενίζειν sonst noch gar nicht bekannt ist, und da es an dem bei A' am Schluß des Verses vorkommenden, gleichfalls unbekannten παραεν-σκάζειν eine Parallele hat, wird die Übersetzung dem A' angehören, der ja solche Neubildungen liebt (vgl. Reider S. 353 f.).

145) 710 πορευόμενοι, aber dann ἐπιψοφουσαι.

146) Von σκάζειν „hinken“ ist bisher weder ein Kompositum mit παρα-, noch mit ἐν- bekannt. Das Partizip ist bei A' auffällig, da der Grundtext ein Verbum finitum hat, und A' das vorhergehende תלכנה durch ἐπορεύοντο wiedergegeben hatte; es wird durch Angleichung an LXX, Σ' und Θ' entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

147) Σιών kommt auch sonst häufig in A'-Fragmenten vor, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 141. Doch scheint die echte A'-Form nach Aquila ed. Taylor Ps. 101^{17.22} Τειών oder Τιών zu sein, vgl. Reider S. 339 Anm. 43.

העכסים τὰ ἐμπλόκια] *A'* τὰς περισκελίδας¹⁵⁶⁾

שביסים κοσύμβους] *A'* τελαμῶνας

שהרנים μὴνίσκοις] *μανιάκας*¹⁵⁷⁾

19 נטפות κάθεμα] *A'* κροκυφάντους¹⁵⁸⁾

השרות τὸν κόσμον¹⁵⁹⁾] *A'* τὰ σπάθινα¹⁶⁰⁾ *Σ'* τὰς μίτρας

20 הפארים τῇν σὺνθῆσιν τοῦ κόσμου τῆς δόξης] *A' Σ'* τοὺς στε-
φάνους¹⁶¹⁾

156) Nach der vorhergehenden Angabe hat *A'* הפארת העכסים durch τὸ αὔχημα τῶν ὑποδημάτων übersetzt. Die Richtigkeit dieser Angabe läßt sich nicht bezweifeln: αὔχημα, bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommend, findet sich zwar unten 13₁₉ als *Σ'*-Übersetzung von הפארת, paßt aber auch sehr gut zu *A'*, da dieser הפארת Prov. 4 9. 19 11. Is. 52₁ durch αὔχης und יתפאר unten 10₁₅ durch αὐχέει wiedergibt. Auch die Auffassung der כסים als Schuhe macht keine Schwierigkeiten, da sie sich ebenso in der vermutlich dem *Θ'* angehörigen Übersetzung (vgl. die vorige Anm.), im Targum und in der Vulgata findet. Auf die כסים folgen nun im Hebräischen sofort die שביסים, und deren Wiedergabe durch τελαμῶνας bei *A'* war schon bekannt und wird von 710 aufs neue bestätigt. Folglich ist hier bei *A'* für τὰς περισκελίδας kein Platz. Wahrscheinlich ist τὰς περισκελίδας irrtümlich aus der vorhergehenden *Σ'*-Übersetzung wiederholt.

157) Diese Übersetzung stammt nach Q und Theodoret von *Σ'*.

158) So, nicht κροκυφάντους, hat auch Field = Prokop. Ebenso ist in Ier. 52_{22.23} ganz sicher κροκυφάντωτον und κροκυφαντώτου überliefert. Also stammt die Komposition aus einer Zeit oder einem Lande, wo der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde. Vgl. auch oben S. 21 Anm. 16.

159) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier wieder sehr unsicher, vgl. Anm. 153. Da aber der Index bei dem unmittelbar auf κάθεμα folgenden καὶ τὸν κόσμον steht, ist anzunehmen, daß die Randnoten zu dem unmittelbar auf נטפות = κάθεμα folgenden והשרות gehören.

160) σπάθινα (in 710 ohne Akzent) ist ein unbekanntes Wort, das vielleicht mit den gleichfalls unbekannten Kleidernamen σπαθαρικά Is. 3 23 und σπαθαρίσκος Gen. 38₁₄ (vgl. Field zu den beiden Stellen) und dem Webinstrument σπάση (vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemaerzeit [1906], S. 29 f.) zusammengehört.

161) τοὺς στεφάνους ist sicher = הפארים, denn פאר wird auch sonst durch στέφανος wiedergegeben: *A'* Is. 61₁₀, *A' Θ'* Is. 61₃, *Σ'* Is. 61₁₀, Ez. 24_{17.23}.

- צַעֲדוֹת $\chi\lambda\iota\delta\omega\nu\alpha\varsigma$] $\beta\rho\alpha\chi\iota\acute{\alpha}\rho\iota\alpha$ ¹⁶²⁾
 הקשרים $\tau\acute{\alpha}\ \psi\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$ ¹⁶³⁾] A' $\tau\acute{o}\upsilon\varsigma\ \delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\upsilon\varsigma$ Σ' $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\mu\beta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ ¹⁶⁴⁾ Θ'
 $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$
 ובתי הנפש $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\acute{o}\chi\iota\omicron\nu$] A' $\kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ¹⁶⁵⁾ Σ'
 $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta\iota\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\pi\upsilon\omicron\iota\varsigma$
 21 ¹⁶⁶⁾ האף ונזמי ונזמי $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\tau\iota\alpha$ ¹⁶⁷⁾] A' $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}$ ¹⁶⁸⁾ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\tau\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\upsilon\kappa\tau\eta\theta\omicron\varsigma$
 Σ' $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\upsilon\kappa\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ E' ¹⁶⁹⁾ $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\tau\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\$
 $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$
 22 מחלצות $\pi\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\chi\acute{o}\nu\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$] A' Θ' $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\acute{o}\nu\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ Σ' $\pi\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\chi\acute{o}\nu\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$

162) Noch Field gibt nach Curterius an: „ Θ . $\tau\acute{\alpha}\ \beta\rho\alpha\chi\iota\acute{\alpha}\rho\iota\alpha$ “. Aber Curterius gibt Q falsch wieder, vgl. oben S. 18 unter „Q“. In Wirklichkeit hat Q: Σ' $\beta\rho\alpha\chi\iota\acute{\alpha}\rho\iota\alpha$ (so ohne Artikel, wie 710), und darauf folgt, wie Curterius richtig angibt, als unmittelbare Fortsetzung ohne neuen Autornamen $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\mu\beta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$, was also auch noch dem Σ' angehört, aber von Field natürlich gleichfalls dem Θ' zugeschrieben wird.

163) Hier fehlt der Index sowohl im Texte als am Rande. Auch stehen die drei Randnoten vor der zu צַעֲדוֹת gehörigen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß sie hierher gehören. Denn 1) hat Q $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\mu\beta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ hinter $\beta\rho\alpha\chi\iota\acute{\alpha}\rho\iota\alpha$ (s. die vorige Anm.), wonach schon Drusins $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\mu\beta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ richtig zu הקשרים gestellt hat, 2) sind A' $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\iota\varsigma$ und Θ' $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ offenbar etymologisierende Übersetzungen von קשרים.

164) 710 $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\mu\beta\omicron\mu\alpha\tau\alpha$. Über die irrtümliche Zuweisung dieser Übersetzung an Θ' bei Field s. oben Anm. 162.

165) Diese Übersetzung paßt ganz zu der Art des A' , aber gar nicht zu dem, was der Talmud über die Übersetzung unserer Stelle durch קקילס berichtet, s. Field Bd. II S. 437. 566 und Bd. I S. XVII.

166) Swete teilt in getreuer Nachfolge Tischendorfs die Verse 3 ²⁰—²³ falsch ab; wir folgen der hebräischen Zählung.

167) Am Rande stehen vor den drei Zeilen, welche die drei Randnoten einnehmen, fünf Asterisken untereinander, die nach oben und unten etwas über die drei Zeilen hinausgreifen. Im Texte fehlt jegliches Zeichen.

168) $\tau\acute{\alpha}$ ist bei A' irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Vielleicht hat auch hier der Einfluß der LXX mitgewirkt, vgl. S. 26 Anm. 51.

169) So die Hs. Aber neben A' und Σ' erwartet man Θ' , und zu ihm würde $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\tau\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ auch gut passen, da es sich als Erweiterung des LXX-Textes nach dem Hebräischen betrachten läßt (vgl. oben S. 28 Anm. 69), und da gerade Θ' auch sonst (Iob 42 ¹¹. Ez. 16 ¹²) mit A' in $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\tau\iota\omicron\nu$ = נזם übereinstimmt. Also wird E' hier Schreibfehler für Θ' sein, vgl. oben S. 6.

- מעטפות μεσοπόροφύρα] A' περιβόλαια¹⁷⁰⁾ Σ' ἀναβόλαια
 המטפחות τὰ ἐπιβλήματα] A' τὰ λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνας
 23 גלינים διαφανῇ Λακωνικά] A' κάτοπτρα¹⁷¹⁾
 הצניפות τὴν βύσσον¹⁷²⁾] A' τὰς μίτρας Σ' Θ' τὰ διαδήματα
 רדירים θήρεστρα κατάκλιτα¹⁷³⁾] Σ' σπαθαρικά¹⁷⁴⁾
 24 בשם ὁσμῆς ἡθείας] A' Σ' Θ' ἁρώματος
 מן κοινοστός] A' Σ' ἑκτηξίς¹⁷⁵⁾
 נקפה σχουνίω ζώση] A' κόλαμμα Σ' πληγή
 מקשה מעשה תחת ἀντὶ τοῦ κόσμου τῆς κεφαλῆς τοῦ χρυσίου
A' ἀντὶ ποιήματος ἐνουλώσεως Σ' ἀντὶ κόσμου τριχῶν
Θ' ἀντὶ ἔργου μακέ¹⁷⁶⁾
 פתיגיל τοῦ χιτῶνος τοῦ μεσοποροφύρου] Σ' στηθοδεσμίδος¹⁷⁷⁾
 24/25 בחרב מתוך יפי: תחת כי καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος ὃν
ἀγαπᾷς, μαχαίρα] A' Σ' ¹⁷⁸⁾ ὅτι ἀντὶ κάλλους ἄνδρες σου ἐν
μαχαίρα Σ' ἀντὶ δὲ κάλλους οἱ καλοὶ ¹⁷⁹⁾ τοῦ ἀριθμοῦ ¹⁸⁰⁾

170) A' übersetzt מעטה Is. 61₃ durch ἀναβόλαιον und dementsprechend העטה Ps. 88₄₆ (Mereati). Is. 59₁₇ durch ἀναβολεῖν oder ἀναβोलεῖσαι (Reider S. 341). Daher ist es ganz angemessen, wenn er hier das klang- und sinnverwandte מעטפה ähnlich, aber nicht genau so übersetzt.

171) 710 καταπτρα.

172) Die LXX hat hier sehr viel mehr Worte als der hebräische Text und läßt sich nicht sicher mit ihm identifizieren, vgl. oben Anm. 153. Doch läßt sich sicher feststellen, daß die Randnoten zu הצניפות gehören; denn μίτρα ist auch in Zach. 3₅ = צִיָּה (s. Field z. St.) und öfters bei verschiedenen Übersetzern = מצנפה (s. Hatch-Redpath unter μίτρα), und διάδημα gibt auch in LXX Is. 62₃ צִיָּה oder צִיָּה wieder.

173) 710 κατακλιτα.

174) Vgl. oben zu σπάθινα 319.

175) Vgl. Ez. 4₁₇ (Auct.) צִיָּה A' ἐκταθήσονται.

176) So (μακέ, nur ohne Akzent) die Hs. Die Transkription des schwierigen hebräischen Wortes entspricht der Praxis des Θ', s. Field I S. XL f.

177) 710 στηθοδεσμίδος (mit σ statt des ersten δ und mit Akzent auf ε).

178) Q schreibt diese Übersetzung nur dem A' zu, und dies ist richtig, da Σ' nach 710 selbst anders übersetzt hat.

179) Σ' fügt zu κάλλους = יָפִי noch eine zweite Übersetzung mit anderer Auffassung des hebräischen Textes (יָפִי) hinzu. Ähnlich hat das Targum zuerst בשופרהן „in ihrer (der Frauen) Schönheit“ und dann noch

26 פתחיה αὶ θῆκαι τοῦ κόσμου ὑμῶν] A' Θ' ἀνοίγματα¹⁸¹⁾ ἐντὶς
Σ' αὶ θύραι

וְנִקְתָּה καταλειφθήσῃ μόνῃ] A' ἀθωωθήσεται Σ' κενωθήσε-
ται Θ' καθαρισθήσεται

Kapitel 4.

1 לאמר ביום ההוא λέγουσαι¹⁸²⁾ ⌘ A' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ
רק πλήν] Σ' μόνον¹⁸³⁾

אסף ἄφελε] A' σύλλεξον¹⁸⁴⁾ Σ' περιστείλον¹⁸⁵⁾ Θ' συνάγαγε

2 צמח יהיה ἐπιλάβει] A' Θ' ἔσται ἀνατολή¹⁸⁶⁾

שפר גיבוריך „die Schönheit deiner Männer“. Als Adjektiv faßt שפר auch Hieronymus in der Vulgata: *pulcherrimi quoque viri*.

180) Zu τοῦ ἀριμοῦ = (ת)מתח vgl. Is. 41₁₄ מתי ישראל Σ' ἀρι-
μοῦς Ἰσραήλ und Deut. 26₅. 28₆₂ במתי מנח LXX ἐν ἀριμῶ βραχεῖ.

181) Diese etymologisierende Übersetzung von פתח „Tür“ gehört an allen von Hatch-Redpath angeführten Stellen nur dem A' an (Prov. 8₆ A' Σ' Θ' E' ἀνοίγμα bildet keine Ausnahme, da ἀνοίγμα hier = פתח „Öffnen“ ist). Daher wird auch das ἀνοίγματα unserer Stelle nur dem A' angehören. Θ' würde auch wohl den Artikel hinzugefügt haben, der bei A' mit Recht fehlt, s. oben S. 26 Anm. 55.

182) Der Index steht über dem Schlusse dieses Wortes (über αὶ), als ob der Zusatz hinter λέγουσαι eingeschoben werden sollte. In Wirklichkeit gehört er aber natürlich vor λέγουσαι.

183) μόνον kommt gerade bei Σ' öfter vor, s. Hatch-Redpath. Ja es fragt sich, ob an den beiden Stellen, wo andere Übersetzer genannt werden, nicht Fehler der Überlieferung vorliegen. Denn in Reg. I 1₁₃ וְהָיָה שְׁפָתֶיהָ רֶק Θ' μόνον τῶν χειλῶν αὐτῆς θαλεουμένων ist die Konstruktion so elegant, daß sie viel eher nach Σ' als nach Θ' aussieht. Und in Eccl. 7₃₀, wo Field im Hauptwerke μόνον = לבר dem A' zuschreibt, verbessert er dies im Auctarium schon in „A' Σ'“, und wahrscheinlich wird es nur „Σ'“ heißen müssen.

184) Die Übersetzung von אסף durch σύλλεξιν ist eine Spezialität des A', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Auch in Reg. III 10₂₆, wo καὶ συνέλεξε = ייאסף in einem namenlosen asterisierten Zusatze steht, und in Iob 39₁₂, wo συλλέξει = יאסף angeblich dem Σ' angehört, wird A' der Autor sein. (Θ' wird in Ps. 38₇, Σ' in Ps. 26₁₀ nur neben A' genannt.)

185) Vgl. Is. 58₈ כְּבִיד יִהְיֶה יִסְפָּךְ LXX ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περι-
στειλεῖ σε.

186) ἀνατολή wird nur dem Θ' angehören, der auch in Ier. 33₁₅

ולכבוד ופרי $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$] \times $\kappa\alpha\iota$ δ $\kappa\alpha\rho\acute{\rho}\varsigma$ ¹⁸⁷⁾

3 הנותר $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\theta\acute{\epsilon}\nu$] $A' \Sigma' \Theta'$ δ $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\varsigma$

5 וישן ונגה אש להבה לילה $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\kappa\alpha\pi\nu\acute{o}\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ $\nu\upsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ ¹⁸⁸⁾] Σ' $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\pi\nu\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\varphi\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omicron\varsigma$ ¹⁸⁹⁾ $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$
 $\varphi\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ $\nu\upsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$

Kapitel 5.

1 לירידי 1° $\tau\acute{\omega}$ $\eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ oder vielmehr יורי $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\upsilon$] A'
 $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\ \mu\omicron\upsilon$ ¹⁹⁰⁾

בן שמן $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{o}\pi\omega$ $\pi\acute{\iota}\omicron\upsilon$] $\nu\acute{\iota}\tilde{\omega}$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omega\upsilon$ ¹⁹¹⁾ $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omega\upsilon$ ¹⁹²⁾

$\Sigma\mu\alpha$ durch $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\acute{\eta}$ wiedergibt. Die A' -Übersetzung von $\Sigma\mu\alpha$ ist $\acute{\alpha}\nu\alpha\varphi\eta$, s. Zach. 612.

187) Der Asteriskus steht, obwohl er nicht, wie das zuweilen vorkommt, als Index, sondern als textkritisches Zeichen im Sinne des Origenes gebraucht ist, nicht vor der Randnote, sondern wie ein Index über ihr. Im Texte steht ein entsprechender Asteriskus über dem letzten Buchstaben von $\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$.

188) Der Index steht beim vorhergehenden $\sigma\kappa\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\iota$.

189) Q schreibt $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\pi\nu\acute{o}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\varphi\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omicron\varsigma$ den drei Übersetzern $A' \Theta' \Sigma'$ zu.

190) Auch Hieronymus berichtet, daß A' „ $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\omicron\upsilon$ interpretatus est“. Wahrscheinlich aber hat A' so nicht יירי, sondern das folgende יד übersetzt; denn $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\omicron\varsigma$ ist an allen Stellen, welche Hatch-Redpath aus der LXX, A' und unbekannten Übersetzern anführen, = יד. A' würde hier dann nicht $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\ \mu\omicron\upsilon$, sondern $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\omicron\upsilon$ $\mu\omicron\upsilon$ (so Montfaucon und Field) geschrieben haben; auch das Fehlen des Artikels vor $\pi\alpha\tau\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\varphi\omicron$ erklärt sich dann sofort, denn im hebräischen Texte steht יורי ohne Präposition, während יירי ein ל vor sich hat, welches A' durch $\tau\acute{\omega}$ wiedergegeben haben würde, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. Der Fehler in 710 wird sich daraus erklären, daß der Index von $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\upsilon$ (so hat 710 ohne $\mu\omicron\upsilon$) = יורי sich zu dem dicht vorhergehenden sinngleichen $\tau\acute{\omega}$ $\eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ = לירי verirrte, und dann auch der Kasus der Randnote dem $\eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ angepaßt wurde, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu 13 s.

191) Hieronymus fügt zu seiner eigenen lateinischen Übersetzung *filio dei* hinzu: „Hoc iuxta Hebraicum Theodotio et Aquila transtulerunt“. Hier-nach erwartet man $\nu\acute{\iota}\tilde{\omega}$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon$, was auch an sich mindestens für A' am wahrscheinlichsten ist. $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omega\upsilon$ wird hier aus dem folgenden $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omega\upsilon$ eingedrungen sein.

192) Bisher nur aus Hieronymus, nach welchem es dem Σ' angehört,

- 2 (ו' יסקל הו) ἐχαράκωσα¹⁹³⁾] A' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα¹⁹⁴⁾ .
 שרק סוֹרָהָן] Σ' ἐκλεκτήν
 יקב פּרוֹלֶה־נוֹן] A' Σ' ὑπολήμιον
 6 אשיתו בחה אֲנִי ἤσω τὸν ἀμπελῶνά μου] Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς
ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον¹⁹⁵⁾
 שמיר ὡς εἰς χέρσον] A' ἀδάμας¹⁹⁶⁾ Σ' αὐτόματα¹⁹⁷⁾
 ועל העבים καὶ ταῖς νεφέλαις] καὶ ἐπὶ τὰ πάχη¹⁹⁸⁾
 7 נטע שעשועיו νεόφυτον ἡγαπημένον] A' φυτὸν ἀπολαύσεως αὐ-
τοῦ¹⁹⁹⁾ Σ' φυτὸν τέρψεως²⁰⁰⁾
 8 שרה בשרה ἄργον πρὸς ἄργον] A' χώραν πρὸς χώραν²⁰¹⁾

lateinisch bekannt: *in medio olivarum*. Danach hatte Montfaucon ἐν μέσῳ ἐλαιῶν rekonstruiert. Σ' faßt בן als בֵּן auf.

193) Der Index steht über dem vorhergehenden περιέθηκα.

194) 710 ἐλιθολογισα. Auffällig ist die erste Person; sie wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

195) Θ' hat ἄβατον wohl wegen des Anklanges an das hebräische בחה gewählt, vgl. 16 טריה Θ' τρώσεως, 87 אפיקי(ו) Θ' ἀφέσεις und auch 13₂₁ אחים Θ' ἤχων. Vielleicht ist eine solche Annahme auch für das ἀνεπίβατον des Σ' erlaubt, denn Σ' übersetzt 7₁₉ בחרה wiederum mit Anklang an das hebräische Wort durch βαθείας, vgl. auch 9₁₃ אגמון Σ' κημοῦντα. Derartige Anlehnungen an den Klang des hebräischen Wortes waren allerdings bisher bei Σ' und Θ' noch nicht beobachtet, wohl aber bei A', s. Field I S. XXIII (Absatz 6) und Reider S. 346.

196) שמיר heißt auch „Diamant“, daher übersetzt A' es überall durch ἀδάμας, auch in der Verbindung ושמיר ושיר, die er durch ἀδάμας καὶ χέρσος wiedergibt, vgl. unten 7₂₃. 9₁₇.

197) Vgl. unten 7₂₃.

198) Diese Übersetzung kann nur dem A' angehören. עב heißt eigentlich „Dicke, Dichtigkeit“, dann gewöhnlich „Wolke“. A' übersetzt es immer durch πάχος, nicht nur in der Verbindung עב הענן „das Wolkendickicht“ Exod. 19₉, sondern auch da, wo das bloße עב „Wolke“ heißt, s. unten 14₁₄ und Iob 36₂₉ (syrisch erhalten). 37₁₁ (syrisch erhalten). Is. 19₁.

199) Vgl. Ps. 118₁₄₃ שעשעי A' ἀπόλαυσις μου.

200) Vgl. Ps. 118₂₄ שעשעי Σ' τέρψις μου (von Field nach dem Syrischen rekonstruiert), 143 שעשעי Σ' ξερεπόν με, auch Gen. 4₄ וישע Σ' καὶ ἐτέρφθη und Ps. 93₁₉. 118₇₀.

201) Man erwartet χώραν ἐν χώρα. Das πρὸς wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

202) Der Index fehlt im Texte.

- 10 כִּי עָשְׂרָת צַמְדֵי כֶרֶם יַעֲשׂוּ בַת אַחַת 10 ὃν γὰρ ἐργῶνται δέκα ζεύγη
βοῶν, ποιήσει κεράμιον ἐν²⁰²⁾ A' Σ' Θ' ὅτι δέκα ζευγῶν ἀμ-
πελῶν ποιήσει²⁰³⁾ βάδον²⁰⁴⁾ ἔνα
- 11 מֵאַחֲרֵי בִנְשָׁף οἱ μένοντες τὸ ὄψε] Σ' χροῦνζοντες ἕως σκοτίας
- 12 נָבַל ψαλτηρίου A' Σ' νάβλας²⁰⁵⁾
- 13 מְתִי רַעַב²⁰⁶⁾ וּכְבוֹדוֹ καὶ πλῆθος ἐγενήθη νεκρῶν διὰ λιμόν] Σ'
E'²⁰⁷⁾ καὶ οἱ ἐνδοξοὶ αὐτοῦ τεθνηκότες λιμῶ
- 14 נִפְשָׁה τῇν ψυχῇν αὐτοῦ] ἐκντόν²⁰⁸⁾
חֶק לְבַלִּי τοῦ μὴ διαλιπεῖν] Σ' εἰς ἀπέραντον²⁰⁹⁾
(ה) שְׁאוֹנִי οἱ πλούσιοι²¹⁰⁾] ἡ ἔπαρσις²¹¹⁾

203) Diese singularische Übersetzung des hebräischen Plurals ist bei A' unwahrscheinlich. Im übrigen wäre die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in δέκα ζευγῶν ἀμπελῶν = כֶּרֶם צַמְדֵי אַחַת auch bei A' sehr wohl möglich, vgl. oben 2₁₁ עֵינֵי גְבוּרֹת A' ὁφθαλμῶν μετεωρισμῶς.

204) Vgl. Hieronymus: „omnes alii batum interpretati sunt“.

205) Wenn νάβλας so überhaupt richtig ist, kann es höchstens dem Σ' angehören; denn A' hatte nach der durchaus einwandfreien Überlieferung von Q, der den ganzen Satz aus A' anführt, νάβλα im Nominativ Singularis. Aber vielleicht stand auch im Archetypus von 710 νάβλα, und man hat erst nachträglich ein s angehängt, um es in einen — natürlich falschen — Genetiv Singularis zu verwandeln und die Randnote so der Konstruktion der LXX (μετὰ γὰρ κισάρας καὶ ψαλτηρίου κτλ.) anzupassen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

206) Masoretische Vokalisation מְתִי, aber die Übersetzer sprachen מְתִי.

207) Die Photographie ist hier allerdings ziemlich unscharf, doch scheint es sicher Ε' zu sein, nicht Θ'. Vgl. aber oben S. 6.

208) Sinngemäße Übersetzung, vermutlich von Σ', der auch in den vorhergehenden und folgenden Randnoten besonders häufig vorkommt.

209) Das Wort ἀπέραντος verwendet Σ' auch in Ps. 20₅ (εἰς ἀπέραντον = עַד עוֹלָם יָעַד). 68₃. Ion. 2₆. Sonst kommt es nur einmal bei Θ' (Iob 36₂₆) und einmal in der LXX (Mac. III 29) vor.

210) Der Index steht beim folgenden (οἱ) λοιμοί = עוֹלָ, aber עוֹלָ haben Σ' Θ' nach Q richtig durch ὁ ἀγαλλιώμενος übersetzt, und daß A' es durch ἡ ἔπαρσις wiedergegeben haben sollte, ist ausgeschlossen. ἔπαρσις muß vielmehr Wiedergabe von שְׁאוֹן sein, vgl. Reg. IV 19₂₅ לַהֲשֹׁת LXX εἰς ἐπάρσεις, Thr. 3₄₇ הִשְׁאֵת LXX ἔπαρσις, Ps. 88₁₀ בִּשְׁוֹת Σ' ἐν τῇ ἐπάρσει (nach Syrohex. rekonstruiert), Is. 32₅ שׁוֹת Θ' ἔπαρσις. Die Übersetzer leiteten alle diese Formen von der Wurzel שָׂא ἐπαίρειν ab.

211) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Ähnlich übersetzt Hieronymus in der Vulgata sublines.

- 15 גבהים (עיני) οἱ ὀφθαλμοὶ] οἱ μετέωροι] Σ' τῶν ὑψηλῶν
 17 כבשים כדרם ורעו καὶ βοσκηθήσονται οἱ διηρασμένοι ὡς
 ταῦροι] Α' Σ' καὶ νεμηθήσονται²¹²⁾ ἄμνοι κατὰ τὴν²¹³⁾ ἄγωγὴν
 αὐτῶν²¹⁴⁾
 מחים τῶν ἀπειλημμένων] Α' μεμναλωμένων²¹⁵⁾ Σ' παρὰνό-
 μων²¹⁶⁾
 18 בחבלי השוא ὡς σχοινίῳ μακρῷ] Α' ἐν σχοινίῳ ματαιότητος²¹⁷⁾
 כעבות העגלה חטאה ὡς ξυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας]
Α' Σ' Θ' ὡς βρόχον²¹⁸⁾ τῆς ἀμάξης τὴν²¹⁹⁾ ἀμαρτίαν

212) Hinter *νεμηθήσονται* hat 710 irrtümlich οἱ διηρασμένοι aus dem LXX-Texte, doch ist es in der Hs. selbst getilgt. Vgl. oben S. 26 Anm. 51.

213) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

214) Statt ἄμνοι κατὰ τὴν ἄγωγὴν αὐτῶν bietet Field nach Prokop, der nur den Σ' als Autor nennt, οἱ ἄμνοι . . . αὐτῶν (die Punkte zeigen eine Lücke im Prokoptexte an).

215) Vgl. Ps. 65¹⁵ מִיַּחֲסֵי עֲלֹת LXX ὀλοκαυτώματα μεμναλωμένα.

216) Field nach Prokop: τῶν παρὰνόμων.

217) Diese Übersetzung kann nicht von Α' stammen, denn 1) hätte er *σχοινίοις* geschrieben, vgl. Prov. 5²², 2) hätte er den Artikel mit übersetzt, 3) gibt Α' durch *ματαιότης* nur *הבלי* wieder, während er *שוא* durch *εἰκῇ* übersetzt, vgl. z. B. oben 1¹³ שוא מִנְחָה Α' δῶρον *εἰκῇ* und Ps. 30⁷ (Auct.) = Ion. 2⁹ *הבלי* Α' *ματαιότητος* *εἰκῇ* (in Ion. 2⁹ hat Field fälschlich *ματαιότητα* im Sing.; in Ps. 30⁷ wird die Übersetzung bei Field fälschlich dem Σ' zugeschrieben, das Richtige bieten die von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmente, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 209 unter *εἰκῇ* und *ματαιότης*); weitere Belege für die Übersetzungspraxis des Α' s. bei Hatch-Redpath S. 377. 899 und Suppl. S. 203. Da nun für Σ' an unserer Stelle οὐαὶ οἱ ἔλκοντες τὰς ἀνομίας ὡς *σχοινίῳ ματαιότητος* überliefert ist, und es, selbst wenn jemand etwa das ὡς beanstanden wollte (vgl. aber die folgende Anm.), doch völlig ausgeschlossen scheint, daß Σ' in diesem Zusammenhange das ב vor *הבלי* rein mechanisch durch ἐν wiedergegeben haben sollte, so wird unser ἐν *σχοινίῳ ματαιότητος* dem Θ' angehören.

218) Field hat nach Prokop, der nur den Σ' nennt, *βρόχῳ* statt *βρόχον*. Diese Lesart trifft jedenfalls für Σ' zu; denn da Σ' (wie die LXX) das *בחבלי* der ersten Vershälfte nach Analogie des parallelen *כעבור* durch ὡς *σχοινίῳ* wiedergegeben hat (s. die vorige Anm.), so wird er auch *כעבור* selbst durch ὡς *βρόχῳ* übersetzt haben.

- 21 הכמים *οἱ συνετοί*] *Α' Σ' σοφοί*
 נבונים *ἐπιστήμονες*] *Α' Σ' συνετοί*
- 22 וְיִן לַשְׁתּוֹת הֵיוּ גְבֵרִים *οὐαὶ οἱ ἰσχυροὶτες ὑμῶν οἱ τὸν οἶνον πίνοντες*] *Α' Σ' Θ' ὃ οἱ δυνατοὶ πίνειν οἶνον* ²²⁰⁾
- ואנשי חיל למסך שֶׁכַר *καὶ οἱ δυνάσται οἱ κεραινοῦντες τὸ σίκερα*] *Α' καὶ ἄνδρες εὐπορίας* ²²¹⁾ τοῦ κεραιῶν μέθυσμα ²²²⁾
- 23 מִמֶּנּוּ יִסְרוּ צַדִּיקִים וְצַדִּיקָה *καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου ἀφροντες*] *Α' καὶ δικαιοσύνας* ²²³⁾ *δικαίων ἀφιστῶντες* ²²⁴⁾ *ἐξ αὐτοῦ* ²²⁵⁾

219) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

220) Diese Übersetzung kann so nicht dem *Α'* angehören, denn 1) würde er nicht den Artikel vor *δυνατοί* hinzugefügt haben, 2) würde er *ἵ* vor dem Infinitiv durch *τοῦ* wiedergegeben haben; s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „*ἵ* mit Infinitiv“ und vgl. die Fortsetzung der *Α'*-Übersetzung.

221) Die Übersetzung von *חיל* durch *εὐπορία* ist für *Α'* charakteristisch. Alle von Hatch-Redpath S. 576 und Suppl. S. 205 unter *εὐπορία* und *εὐπορος* (Reg. I 31₁₂; lies *εὐπορίας* statt *εὐπορος*) angeführten Stellen gehören dem *Α'* an, auch die aus der LXX (Reg. IV 25₁₀ hexaplarischer LXX-Text; schon Field sagt mit Recht: „Lectio Aquilam sapit“) und aus *Σ'* (Prov. 12₄; Field: „Lectio *εὐπορίας* Aquilam magis quam Symmachum refert“) und eine anonyme Stelle (Reg. I 14₅₂). Zweifelhaft bleibt nur, ob die Sexta in Ps. 32₁₇ (*בְּרַב חֵילָא לֹא יִמְלֹךְ*) *Σ'* *ἐν πλεῖσθε εὐπορίας αὐτοῦ οὐ περιώσει*) sich völlig (auch in der Wiedergabe von *מַלְכוּת*) an die Übersetzungspraxis des *Α'* angeschlossen hat, oder ob „*Σ'*“ hier ein Fehler für „*Α'*“ ist.

222) Die Übersetzung von *שֶׁכַר* durch *μέθυσμα* kommt zwar nicht bloß bei *Α'*, aber doch bei ihm am häufigsten vor, s. Hatch-Redpath (die für *Θ'* angeführte Stelle ist sehr zweifelhaft, s. Fields Anm. z. St.).

223) *Α'* sprach *צַדִּיקָה* statt *צַדִּיק*.

224) 710 *ἀφιστῶντες*: unmöglich. Verbessert nach Iob 12₂₄ *מסיר* *Α'* *ἀφιστῶν* und vielen anderen Stellen, wo *Α'* *סור* und *הסיר* durch Formen von *ἀφιστᾶναι* wiedergibt (vgl. auch unten 8₁₁ und *סרי* *ἀπόστασις* oben 15). Verdächtig bleibt dann nur noch die Wiedergabe des hebräischen Verbum finitum durch das griechische Partizip; wahrscheinlich ist die Übersetzung *Α'*'s in diesem Punkte denen der LXX und des *Σ'* angeglichen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

225) Es ist charakteristisch, daß *Α'* sogar hier, wo der Singular *מִמֶּנּוּ* nicht zum vorübergehenden Plural *צַדִּיקִים* paßt, in genauer Nachahmung des hebräischen Textes *δικαίων . . . ἐξ αὐτοῦ* übersetzt.

Σ' τὴν δὲ δικαιοσύνην δικαίου ἀφαιροῦντες αὐτοῦ²²⁶⁾
 24 הבה ונחשש ונא קש לך כן כאלו לך διὰ τοῦτο ὃν τρόπον καυ-
θήσεται καλάμη ὑπὸ ἔνθρακος πυρὸς καὶ συγκαυθήσεται ὑπὸ
φλογός] Α' Σ' Θ' διὰ τοῦτο²²⁷⁾ ὡς ἐσθίει καλάμην γλώσσα πυ-
ρὸς καὶ θέρμη φλογός
ירפה ἀνειμένης] ἀνειμένης²²⁸⁾ Α' παρήσιν²²⁹⁾

226) 710 *αυτοί*: gegen den hebräischen Text; auch liegt zur Hervorhebung des *αὐτοί* keinerlei Grund vor.

227) *Α'* übersetzt כן durch *διὰ τοῦτο*, dagegen על כן durch *ἐπὶ τούτῳ*. Für *διὰ τοῦτο* = לכן wird *Α'* allein als Autor genannt in Gen. 30¹⁵. Is. 7¹⁴ (auch *Σ'* übersetzt ebenso). Ier. 6¹⁸. Mich. 3¹², vgl. auch Reg. III 14¹⁰, wo *Α'* sicher der Autor ist; *Α' Σ'* werden zusammen genannt unten 10¹⁶ und Reg. IV 1¹⁶. 19³², alle drei Übersetzer zusammen an unserer Stelle und Is. 52⁶. 61⁷. Ez. 18³⁰. 21⁴. *ἐπὶ τούτῳ* = על כן findet sich, regelmäßig bei *Α'* allein, unten 15^{4.7} und Iob 6³. 23¹⁵ („*Α' Θ'*“, vgl. aber Fields Anm. z. St.). Ps. 24⁸ (Auct.). 44⁹. 45³ (Mercati). Gegen die sonstige Praxis soll *Α'* in Ps. 24⁸. 44¹⁸. Ier. 31²⁰. 44²³ על כן durch *διὰ τοῦτο* wiedergegeben haben, aber in Ps. 24⁸ haben die Sixtina und Drusius nur *φωτίσει* (lies *φωτίσει*) *ἀμαρτωλούς* ohne das von Montfaucon vielleicht nur aus der LXX vorausgeschickte *διὰ τοῦτο*, in Ps. 44¹⁸ ist außer dem angeblich von *Α' Σ' Θ'* stammenden *διὰ τοῦτο* auch das richtige *ἐπὶ τούτῳ* anonym überliefert, in Ier. 31²⁰ schwankt die *Α'*-Überlieferung stark, und in Ier. 44²³ gehört die dem *Α' Σ'* zugeschriebene Übersetzung, da sie auch sonst nicht dem Charakter *Α'*'s entspricht, gewiß nur dem *Σ'* an.

228) Die Randnote *ἀνειμένης Α' παρήσιν* (710 *παρησίν*) steht am Schluß von Bl. 50 b und zwar nicht mehr an dem schon gefüllten seitlichen Rande, sondern am unteren Rande. Vor *ἀνειμένης* ist ein größerer Fleck, und innerhalb dieses Fleckes ist auf der Photographie gerade vor *ἀνειμένης* etwas zu sehen, was ein Buchstabe (*Α'*, *Θ'* oder ähnlich), aber auch nur ein intensiverer kleiner Fleck innerhalb des größeren sein kann. Letzteres ist wahrscheinlicher. Denn nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel kann man vor der *Α'*-Übersetzung *παρήσιν* nicht die eines anderen Übersetzers erwarten. Auch stimmt die Randlesart *ἀνειμένης* völlig mit der Lesart des LXX-Textes selbst überein. Es findet sich aber in 710 nur noch ein einziger Fall, wo eine Randnote völlig mit dem LXX-Texte übereinstimmt: 13⁶ LXX *συντριβή Α' συντριβή*, und dort liegt, wie z. St. gezeigt werden wird, sicher ein Irrtum vor, da *Α'* so nicht übersetzt haben kann und *Σ' Θ'* nach ausdrücklicher Angabe anders übersetzt haben. *συντριβή* wird dort am Rande einfach aus dem LXX-Texte wiederholt sein, und ebenso wird es hier sein. Die Wiederholung sollte eigentlich wohl

- 25 25 παρωξύνουσι] *A'* ἐκλονήθησαν²³⁰) *Σ'* *Θ'* ἐταράχθησαν²³¹)
 נטויה (י' ה' ח' ע' ו') *A'* *Σ'* *Θ'* αὐτοῦ ἐκτεταμένη
 26 26 σύσσημον] σημεῖον²³²)
 לו שרר (ו') συριεῖ αὐτούς] *A'* *Σ'* συρίσει αὐτῷ
 27 27 עין א' οὐ πεινάσουσιν²³³)] *A'* οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος

nur noch deutlicher anzeigen, zu welchem Textworte die Randnote gehörte. Allerdings ist auch die Wiederholung des Textwortes am Rande abnorm und obendrein überflüssig, da an beiden Stellen schon der Index beim Textworte deutlich genug auf die Zugehörigkeit hinweist. An unserer Stelle könnte der Schreiber vielleicht durch die ungewöhnlichere Stellung der Note am unteren Rande zu der überflüssigen Verdeutlichung veranlaßt sein. (Wenn vor ἀνεμύνης wirklich ein Buchstabe steht, könnte es auch ein O' sein, welches ἀνεμύνης ausdrücklich als LXX-Text bezeichnen würde. Aber auch dies wäre abnorm.)

229) 710 παρειησιν. Zu der Wiedergabe von רפה durch παρίεναι
vgl. Deut. 31₆ רפּוֹת א' παρήσει, Reg. II 4₁ רַפּוֹת א' Σ' παρείσθωσαν.

230) *κλόνος*, *κλονεῖν*, *κλόνησις* sind für *A'* charakteristisch; er übersetzt dadurch stets Ableitungen der Wurzel רגנ (Exod. 15₁₅ *נִבְהֵלָה A'* *ἐκλονήθησαν* ist falsch; *ἐκλονήθησαν* gehört dort nur in den vorhergehenden Vers, wo es die glaubwürdige Überlieferung [vgl. auch Brooke-M^cLean] als Äquivalent von רגזו hat). *κλόνος* und *κλόνησις* kommen sonst bei keinem Übersetzer vor, *κλονεῖν* nur noch zweimal bei Σ', der ניר Iud. 9₁₃. Is. 7₂ (Field II S. 566 f.) durch *κλονεῖσθαι* wiedergibt.

231) Field hat zwar ἐκλονήθησαν im Plural (nach Q und anderen Quellen), aber ἐταράχθη im Singular und dazu die Anmerkung: „Procop. affert: Σ. ἐταράχθη. Hieron.: Θ. Σ. turbati sunt“. Aus Hieronymus kann man nicht sicher auf griechischen Plural schließen, da bei ihm montes das Subjekt ist. Aber ebenso unsicher ist der Schluß auf den Singular aus Prokop, denn dieser sagt, indem er die Verba in die Konstruktion seines Satzes einbezieht und daher auch ἐκλονήθησαν in den Singular setzt: „πύθεν τε τὰ ὄρη παρωξύνθη, μᾶλλον δὲ ἐκλονήθη. κατὰ τὸν Ἀκύλαν, ἢ ἐταράχθη κατὰ τὸν Σύμμαχον“ (Curterius S. 88 Z. 8—11).

232) Diese namenlose Übersetzung kann Σ' oder Θ' angehören, vgl. Ps. 59₆ Σ' $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ und Is. 30₁₇ $\Sigma\Sigma A' \Theta' \omega\varsigma \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$. A' ist, obwohl er in der letzten Stelle als zweiter Autor genannt wird, ausgeschlossen, s. unten zu 11₁₂.

233) 710 faßt A' οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος mit dem folgenden Σ' Θ' οὐδὲ ἀδενῶν zusammen und setzt den Index für beides zu κοπιάουσιν. Aber οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος kann nicht A' -Übersetzung von כּוֹפִיָאֻנִין sein.

כושל οὐδὲ κοπιᾶσουσιν] Σ' Θ' οὐδὲ ἀσθενῶν ²³⁴⁾

שרוך οἱ ἰμάντες] Α' ἰχνη ²³⁵⁾

28 סופה καταιγίς] συσσεισμός ²³⁶⁾

29 כלביא לו שׂאנָה ὁρμῶσιν ὡς λέοντες] Α' βρύχημα αὐτῶν ²³⁷⁾ ὡς
λεόντων ²³⁸⁾ Σ' Θ' ὄρυμα ²³⁹⁾ αὐτῶν ²⁴⁰⁾

denn Α' gibt alle Derivate der Wurzel כושל durch σάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder, s. oben zu σανδαλισμός 36. Dagegen paßt Θ' κ ἔστιν ἐκλελυμένος durchaus als Α'-Übersetzung von אין עיר, vgl. Is. 40²⁸ עיר Οἱ λοιποὶ ἔξελεύθη, Ier. 51^{58.64} א' ו' יעפר Α' und Σ' (in 58 auch Θ') ἐκλυθήσονται (עיר und עיר sind nur zwei verschiedene Formen derselben Wurzel); vgl. auch die Σ'-Übersetzung unserer Stelle οὐκ ἐκλυθήσονται (von Field aus dem Syrischen rekonstruiert) und weiteres Material unten bei ἐκλυσίς 822. Wenn οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος = אין עיר ist, erklärt sich auch sofort, weshalb Α' hier bloß οὐκ, nicht καὶ οὐκ hat; denn auch der hebräische Text hat hier bloß אין, nicht ואין wie nachher.

234) Field nach Syrohex.: „Σ. οὐ προσκόψουσιν“. Wer recht hat, ist nicht auszumachen. Für 710 läßt sich anführen Prov. 4¹⁹ יכשלו Σ' ἀσθενήσουσιν, Is. 36 (s. oben) מכשלה Σ' Θ' ἀσθενεία, 38 (s. oben) כשלה Σ' Θ' ἡσθένησεν, 31³ וכשל Σ' Θ' καὶ ἀσθενήσει, 40³⁰ יכשלו Σ' Θ' ἀσθενήσουσιν, 63¹³ יכשלו Σ' ἡσθένησαν, vgl. auch Ier. 20¹¹. Für Syrohex. dagegen läßt sich anführen Ps. 94 יכשלו Σ' καὶ προσκοψάντων, Is. 8¹⁵ וכשלו (ו') Σ' προσκόψουσιν, 59¹⁰ כשלו Σ' προσκόπομεν, Os. 14¹⁰ יכשלו Σ' προσκόψουσιν (nur syrisch erhalten).

235) Unwahrscheinlich ist, daß Α' den Singular שרוך durch einen Plural wiedergegeben haben soll. Auch die Wiedergabe von שרוך durch ἰχνος fällt auf, doch kennen wir die Übersetzungspraxis des Α' bei diesem nur noch Gen. 14²³ vorkommenden Worte nicht sicher (in Gen. 14²⁸ weisen die Hss. die Übersetzung ἰμάντος teils dem Α', teils dem Σ' zu, s. Field und Brooke-McLean z. St.).

236) Diese Übersetzung stammt nach Q und Syrohex. von Α'.

237) Auch Q hat αὐτῶν, doch ist dies ein offenbar alter Fehler für αὐτῶ = לו, was schon Drusus richtig hergestellt hat. Vgl. oben S. 7.

238) Statt λεόντων erwartet man λέοντος. Der Plural ist wohl unter dem Einflusse des vorhergehenden, gleichfalls sekundären Plurals αὐτῶν entstanden.

239) Field = Q ὄρυμα. Vgl. LXX Ez. 19⁷, wo die Überlieferung zwischen ὄρυμα (AB^Q), ὄρυμα, ὠρύμα und ὠρύμα (B^{ab}) schwankt.

240) Field = Q αὐτοῦ. Dies ist vorzuziehen. In 710 hat die Umwandlung von αὐτῶ in αὐτῶν bei Α' (s. oben Anm. 237) eine analoge Umwandlung bei Σ' nach sich gezogen.

יפליט $\epsilon\kappa\beta\alpha\lambda\epsilon\iota]$ $A'\Theta'$ διασώσει Σ' ἐκνικήσει
 30 עליו $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma]$ $A'\Sigma'\Theta'$ ἐπ' αὐτόν²⁴¹⁾
 צר $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\nu]$ $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\omega\varsigma$ ²⁴²⁾
 חשך ואור ²⁴³⁾ \times καὶ $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ ἐσκοτάσεν²⁴⁴⁾
 בעריפיה $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu]$ $A'\Sigma'\Theta'$ ἐν $\tau\tilde{\omega}$ ²⁴⁵⁾ γροφουῖσθαι αὐτήν

Kapitel 6.

1 ההיכל את מלאים ושוליו $\kappa\alpha\iota\ \pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma\ \acute{o}\ \omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ²⁴⁶⁾]
 $A'\Sigma'\Theta'$ ²⁴⁷⁾ $\kappa\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \pi\omicron\delta\tilde{\omega}\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omicron\upsilon\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\alpha\acute{o}\nu$

241) Noch Field gibt nach Curterius ἐπ' αὐτόν nur für Θ' an, dagegen für Σ' ἐπ' αὐτοῦ. Aber Q hat in Wirklichkeit bei beiden ἐπ' αὐτόν. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

242) Von wem diese namenlose Übersetzung stammt, ist nicht auszumachen.

243) Der Index steht beim folgenden ἀπορία, dementsprechend steht diese Randnote hinter der folgenden. Im LXX-Texte hat ואור חשך kein Äquivalent.

244) Field hat in Exod. 10₁₃ $\text{והחשך } A'\Sigma' \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\theta\eta$ und bemerkt dazu: „Minus probabiliter Cod. X [= M]: $A. \Sigma. \acute{\epsilon}\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ “. Aber gerade dies ist richtig; denn von σκοτάζειν und συσκοτάζειν kommt in den von Hatch-Redpath aus der LXX und den jüngeren Übersetzungen angeführten Stellen sonst nirgends ein Passiv vor, und beide Wörter werden auch meistens in intransitivem Sinne „dunkel werden“ gebraucht, während σκοτίζειν und σκοτοῦν „dunkel machen“ heißen und in den Bibelübersetzungen meistens (σκοτοῦν) oder ausschließlich (σκοτίζειν) im Passiv vorkommen (σκοτίζοντος Ps. 28₈ bei Pitra ist natürlich Fehler für Fields ἐκτοκίζοντος).

245) Der einzige Fall, in welchem die zusammenhängenden A' -Texte die Hinzufügung des Artikels durch A' glaubhaft bezeugen, ist der Infinitiv mit ב: Aquila ed. Taylor Ps. 101₂₃ $\text{בהקבץ עמים } \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\theta\rho\omicron\iota\acute{\zeta}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \lambda\alpha\omicron\iota\varsigma$, Mercati Ps. 45₃ $\text{ארץ בהמיר } \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \gamma\eta\nu$ und במוט $\text{הרים } \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\varphi\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\rho\eta$. Daher könnte man hier — anders als sonst, s. oben S. 26 Anm. 55. — den Artikel auch bei A' nicht beanstanden, wenn nur der hebräische Text einen Infinitiv und nicht ein Substantiv im Plural hätte.

246) Die Indices der Noten zu 6₁₋₅ fehlen sowohl im Texte als am Rande.

247) 710 stimmt mit Syrohex. überein, der die Übersetzung den λοιποὶ zuschreibt, während Q nur Θ' , Prokop nur Σ' , Hieronymus nur $\Theta'\Sigma'$ nennt. In Wirklichkeit kann allerdings A' nicht so übersetzt haben, denn

- 4 אמות הספים וינעו καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον²⁴⁶⁾] A' Σ' καὶ ἐσα-
λεύθη τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν²⁴⁸⁾
- 5 נרמית κατανένυμαι²⁴⁶⁾] A' Σ' Θ' ἐσιώπησα
טמא^{1° oder 2° ἀκάθαρτα²⁴⁶⁾] A' μεμιαμμένα²⁴⁹⁾}
- 9 אמרת] εἶπον²⁵⁰⁾] A' ἐρεῖς
- 10 השמן ἐπαχύνθη] Σ' ἐλιπάνθη²⁵¹⁾
- ואוניו הכבד καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἵζουσιν] Σ' καὶ τὰ
ῶτα ἐβάρυνεν²⁵²⁾

die Wiedergabe von שריר durch τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ist für A' viel zu frei; auch würde er נא vor dem Artikel durch σύν wiedergegeben haben, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter נא.

248) οὐδός = נא hat Σ' auch in Ez. 40_{6f.}, dagegen geben A' Θ' dort נא durch πρόθυρον wieder, und auch in Reg. III 14₁₇. IV 12₉ übersetzt A' נא durch πρόθυρον, also gerade durch das Wort, das an unserer Stelle zur Wiedergabe von אמר verwendet ist. Folglich wird τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν nur dem Σ', nicht auch dem A' angehören. Gegen A' spricht überdies die Hinzufügung des Artikels vor πρόθυρα, s. oben S. 26 Anm. 55. Auch erwartet man bei A' nicht den Singular ἐσαλεύθη, da der hebräische Text einen Plural hat.

249) A' gibt טמא auch in Iob 14₄. Is. 52₁. Os. 9₃ durch μεμιασμένος (so mit -σμ-, nicht mit -μμ-) wieder. An unserer Stelle übersetzt die LXX טמא שפחים beidemal durch ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων (resp. ἔχοντος). A' wird jedoch nicht so frei, sondern μεμιαμμένος (resp. -νου) χεῖλεσιν übersetzt haben, vgl. Exod. 6₁₂ שפחים ערל A' ἀκρόβυστος χεῖλεσι und vgl. auch Σ', der an unserer Stelle beidemal ἀκάθαρτος (resp. -του) χεῖλεσιν übersetzt. Das in 710 überlieferte μεμιαμμένα wird durch Angleichung an das ἀκάθαρτα der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 43 Anm. 143.

250) So, nicht εἶπὼν (Tischendorf, Swete), akzentuiert 710 mit Recht, vgl. O. Lautensach, Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern (1911), S. 111 (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel). Auch sonst haben wir bei unseren Kollationen von LXX-Hss. εἶπον als die übliche Akzentuation des Imperativs beobachtet.

251) Σ' sprach wie die LXX השמן statt השמן und faßte es im Sinne von „fett werden“, den es in Neh. 9₂₅ hat. Ebenso im folgenden הכבד statt הכבד.

252) Field nach Theodoret: „Σ. ὁ λαὸς οὗτος τὰ ῶτα ἐβάρυνε κτλ.“; Theodoret hat das Subjekt aus dem vorhergehenden Satze, wo הזה העם als Genetiv dagewesen war, ergänzt. Σ' sprach הכבד statt הכבד, vgl. die vorige Anmerkung.

- 13 בער $\pi\rho o\nu o\mu\eta\nu$] Σ' καταβόσκησιν
 אלה $\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\beta\iota\nu\theta o\varsigma$] Σ' δρυς
 אלון $\beta\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu o\varsigma$ ²⁵³] A' δρυς
 בשלכת מצבת בם $\delta\tau\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\sigma\eta\ \acute{\alpha}\nu\theta\ \tau\eta\varsigma\ \theta\acute{\iota}\mu\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\eta\varsigma$] E' ἦτις
ἐν τῇ ἀποβολῇ τῶν ἐστηλωμένων ἐν αὐτοῖς²⁵⁴)

Kapitel 7.

- 1 ארם $A\rho\acute{\alpha}\mu$] $A'\Sigma'$ Συρίας
 הלחם (λ) $\pi o\lambda\iota o\rho\kappa\eta\sigma a\iota$ ²⁵⁵] $A'\Sigma'\Theta'$ πολεμῆσαι

253) 710 hat „ Σ' δρυς A' δρυς“ ohne Interpunktion in derselben Zeile und setzt den Index für beides zu $\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\beta\iota\nu\theta o\varsigma$. Aber dies kann nicht richtig sein, denn 1) widerspricht die Reihenfolge der Übersetzer der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel, 2) widerspricht es völlig der Gewohnheit von 710, daß die beiden Übersetzer, obwohl sie gleich übersetzen, nicht zusammengefaßt sind, 3) gibt A' sonst nicht אלה, sondern אלך durch δρυς wieder, s. oben zu 130, daher kann man δρυς = אלה hier ebensowenig wie in 130 dem A' zutrauen, obwohl Prokop und Field diese Übersetzung an beiden Stellen den „λοιποί“ oder „ἄλλοι“ insgemein zuschreiben. Alle Schwierigkeiten fallen fort, sobald man „ A' δρυς“ von „ Σ' δρυς“ trennt und zu אלך zieht. Daß man die beiden gleichlautenden Übersetzungen später zusammengenommen und auf dasselbe Wort des LXX-Textes bezogen hat, erklärt sich ja leicht; daß sie aber trotzdem getrennt geblieben sind und ihre ursprüngliche Reihenfolge behalten haben, ist ein Beweis dafür, wie gut die Überlieferung von 710 trotz ihrer Fehler doch im Grunde ist.

254) Ähnlich, aber nicht genau so, geben A' und Θ' מצבת am Schluß des Verses durch $\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\lambda o\omega\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\eta\varsigma$, resp. $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\lambda o\omega\mu\alpha\ \acute{\alpha}\nu\tau\eta\varsigma$ wieder. Wenn das E' unserer Hs. ein Schreibfehler wäre (vgl. oben S. 6), so könnte man es nur in Θ' korrigieren, da Σ' anders übersetzt hat (s. Field), und A' durch die zweimalige Hinzufügung des Artikels (vgl. oben S. 26 Anm. 55), durch die freiere Übersetzung $\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\lambda o\omega\mu\acute{\epsilon}\nu o\omega\upsilon$ und auch durch ἦτις ausgeschlossen wird. Denn A' gibt אשר immer nur durch einfaches $\delta\varsigma$ ἢ δ wieder; $\delta\acute{o}\tau\iota\varsigma$ verwendet er überhaupt nicht (die einzige Ausnahme Ps. 42₃ [ἄτινα = אֲנִי!] beweist nichts, da A' dort mit $\Sigma'\Theta'E'$ zusammengefaßt ist), nur $\acute{o}\tau\iota o\upsilon\nu$ oder $\delta\tau\iota o\upsilon\nu\tau\iota$ braucht er Reg. I 29₃. III 10₂₁ zur Übersetzung von מאומה, wie schon die LXX in Deut. 24₁₂₍₁₀₎ getan hatte.

255) Der Index steht beim vorbeigehenden $\pi o\lambda e\mu\eta\sigma a\iota$ = למלחמה. Aber wenn alle drei Übersetzer ebenso übersetzt hätten wie die LXX, so würde dies überhaupt nicht notiert worden sein. Auch ist die Wiedergabe von למלחמה durch $\pi o\lambda e\mu\eta\sigma a\iota$ mindestens für A' ausgeschlossen.

2 נח συνεφώνησεν] προστέθη²⁵⁶⁾

וינע לבו καὶ ἐξέστη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ] Α' Θ' καὶ ἐσαλεύθη ἡ²⁵⁷⁾
καρδία αὐτοῦ

מפני רוח ὑπὸ πνεύματος] Α' ἀπὸ²⁵⁸⁾ προσώπου ἀνέμου

3 אל קצה תעלת הברכה העליונה אל מסלת πρὸς τὴν κολυμβή-
θραν τῆς ἄνω ὁδοῦ] Σ' πρὸς τὸ ἄκρον τῆς ἀναβάσεως τῆς κο-
λυμβήθρας τῆς ἀνωτέρας καθ' ὁδόν

4 והשקט τοῦ ἡσύχασαι] Α' Σ' Θ' καὶ ἡσύχαζε²⁵⁹⁾

זנבית ξύλων] Α' οὐρανῶν Σ' Θ' οὐραγιῶν,

6 אלינו ונבקענה ונקיצנה καὶ συλλαλήσαντες αὐτοῖς ἀποστρέ-
ψωμεν αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς] Α' καὶ ἐξυπνίσωμεν²⁶⁰⁾ αὐτήν καὶ
ἀποσχίσωμεν αὐτήν πρὸς ἡμᾶς Σ' καὶ κλάσωμεν²⁶¹⁾ αὐτήν

256) *προστέθη* (Ἀράμ πρὸς τὸν Ἑφραίμ) ist am ehesten verständlich als Umbildung der LXX-Übersetzung *συνεφώνησεν Ἀράμ πρὸς τὸν Ἑφραίμ*, mag also dem Θ' angehören, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

257) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

258) Field nach Q *ἐκ*.

259) Field nach Prokop: Σ' Θ' καὶ ἡσύχασον. Theodoret gibt dies nur für Σ' an; während er bei Θ' wie bei Α' καὶ ἡσύχαζε hat. Bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer in 710 ist der Unterschied des Tempus unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

260) Die neueren Ausleger leiten, sofern sie den masoretischen Text überhaupt beibehalten, נקיצנה von קץ „sich grauen“ ab. An allen übrigen Stellen gehört jedoch וקיצ zu קץ und bedeutet „aufwachen“ (*ἐξυπνίσθη-καὶ*). So deutet es Α' auch hier, nur faßt er es hier, da es transitiv konstruiert ist, als „aufwecken“. Ihm folgt Hieronymus in der Vulgata (*suscitemus*).

261) 710 *κλείσωμεν*: sinnlos. Nach Ps. 45¹⁰, wo קץ in der LXX und Quinta durch Formen von *συγκλᾶν*, von Σ' durch eine Form von *ἐπικλᾶν* übersetzt ist (s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 204. 213), emendierten A. Rahlfs und A. Bertholet unabhängig voneinander *κλείσωμεν* in *κλάσωμεν*, wobei sie voraussetzten, daß Σ' wie Θ' (s. Anm. 263) נקיצנה von der Wurzel קץ abgeleitet und etwa קיצ(נ) gesprochen hat. (Vgl. auch das syrische ܩܝܨ, das oft *κλᾶν* wiedergibt, allerdings speziell das Brotbrechen bezeichnet.) „Wir wollen sie brechen“ paßt sehr gut zum folgenden „und wollen sie öffnen“. Der Schreiberfehler wird sich daraus erklären, daß in der Minuskelschrift ein unzial geschriebenes α, wenn es nahe an den folgenden Buchstaben herangerückt wird, der Ligatur von εν

καὶ ἀναπετάσωμεν²⁶²) αὐτήν Θ' καὶ κόψωμεν²⁶³) αὐτήν καὶ
ἐκριζώσωμεν²⁶⁴) αὐτήν

9 שמרון²⁰ Σομόρων²⁶⁵)] Α' Σ' Θ' Σαμαρείας²⁶⁶)

11 למעלה הגבה או העמק שאלה²⁶⁷) εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος] Θ' βά-
 θυνον εἰς ἄδην ἢ²⁶⁸) ὕψωσον ἔνω

13 מִיְּמִין אֶגְוֹנָא פֶּאֶרְעֵינִי אֲנֹחְרִי, καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα]
 Σ' μὴ οὐκ αὐταρχες ὑμῖν κοποῦν ἀνθρώπους, ὅτι κοποῦτε ἔτι
 καὶ τὸν θεόν μου

14 העלמה ἢ παρθένος] Α' Σ' Θ' ἢ νεανίς

הרה ἐν γαστρὶ ἔξει²⁶⁹)] Α' Σ' συλλαμβάνει²⁷⁰)

ziemlich ähnlich sieht. (Bertholet vermutete zugleich, daß das rätselhafte *συνλαλήσαντες* der LXX aus *συνκλάσαντες* entstanden sei.)

262) Richtige Übersetzung des hebräischen Wortes, dessen Bedeutung „erobern“ sich aus der Bedeutung „öffnen“ entwickelt hat, vgl. arab. *فتح*.

263) Θ' leitete wie Σ' (s. Anm. 261) נקיצנה von der Wurzel קצץ ab, die in der LXX und von Α' (Reg. II 412. Ps. 45¹⁰ [Mercati, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207 unter *κατακόπτειν*]. 1284) zwar nicht durch das Simplex *κόπτειν*, wohl aber durch verschiedene Komposita desselben wiedergegeben wird, s. Hatch-Redpath unter ἀπο-, ἐκ-, κατα-, συγκόπτειν.

264) Die in der LXX am häufigsten durch *ρήγνύναι* (*ρήσσειν*) und Komposita (*ἀναρρ.*, *διαρρ.*) übersetzte Wurzel בקע ist hier freier wiedergegeben. (Die Peschita übersetzt das vorhergehende נקיצנה durch *نحم:ب* „wir wollen sie ausrotten“.)

265) Der Index steht beim vorhergehenden Σομόρων = שמרון¹⁰, und auch dieses haben Α' Σ' nach Q und Syrohex. durch Σαμάρεια wiedergegeben. Aber unser Genetiv Σαμαρείας paßt nur zu שמרון²⁰.

266) Σαμάρεια ist auch bei Α' nicht zu beanstanden, denn es ist durch Aquila ed. Burkitt Reg. III 21¹⁰. IV 23^{18.19} sicher hezeugt.

267) Masoretische Vokalisation הַגְּבֵהָ אוֹ הַעֲמָק שְׁאֵלָה, aber Θ' sprach mit Recht הַגְּבֵהָ und faßte העמק und הגבה als Imperative (העמק und הגבה).

268) ἢ fehlt bei Field = Eusebius, Prokop und Sixtina, ist aber sicher richtig, da es dem hebräischen או entspricht. H wird hinter -HN ausgefallen sein.

269) Hier hat 710 weder im Texte noch am Rande einen neuen Index, offenbar weil συλλαμβάνει die unmittelbare Fortsetzung von ἢ νεανίς ist.

270) Field gibt nach Eusebius συλλαμβάνει nur für Σ' an, dagegen für Α' ἐν γαστρὶ συλλαμβάνει. Aher dies ἐν γαστρὶ ist aus der LXX fälschlich in den Α'-Text geraten (vgl. oben S. 26 Anm. 51), denn Α'

- 15 **לדעתו מאוס ברע וכחור בטוב** πρὶν ἢ γινῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν²⁷¹⁾] Θ'²⁷²⁾ ἐν τῷ γινῶναι αὐτὸν ἀπόσασθαι τὸ πονηρὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν
- 18 **ישרק יהוה לובוב אשר בקצה יארי מצרים** σ υ ρ ι ε ι κύριος μνίαις ὁ κυριεύει μέρους ποταμοῦ Αἰγύπτου] Α' Σ' συρίσει²⁷³⁾ κύριος²⁷⁴⁾ τῇ μύῃ²⁷⁵⁾ τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου²⁷⁶⁾

übersetzt auch in Iob 15 35. Is. 33 11 הרה durch bloßes συλλαμβάνειν, und die Hinzufügung von Worten, die im hebräischen Texte nicht stehen, widerspricht ganz seinem Prinzip.

271) Der Index fehlt im Texte.

272) Daß Θ' vor Σ' steht, ist gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Doch läßt sich die Richtigkeit des „Θ'“ nicht bezweifeln, da nicht nur Σ' anders übersetzt hat, sondern auch Α', s. Field. Die abnorme Reihenfolge der Übersetzer erklärt sich daraus, daß von Θ' schon der Anfang der Übersetzung angeführt wird, von Σ' dagegen nur die Fortsetzung. Aus demselben Grunde stellt Syrohex., der sonst auch regelmäßig die Anordnung Α', Σ', Θ' hat, in 8 21 die Θ'-Übersetzung von **במלכו ובאלהיו** vor die Σ'-Übersetzung von **באלהיו**.

273) Noch Field nennt nach Curterius als Autor von συρίσει bloß den Α', aber Q selbst hat Α' Σ'. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

274) κύριος ist auch bei Α' möglich, s. oben S. 40 Anm. 126.

275) So (μνη) die Hs. Über μῦα neben μνῖα s. Guil. Crónert, Memoria graeca Herculanensis (1903), S. 124 Anm. 1. Zur Flexion mit η vgl. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek (1909), S. 140 f. (κυνομνίης) und Fr. Blaß, Grammatik des newest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), S. 8. 27.

276) Field nach Theodoret: „Σ. Θ. ὁ ἐστὶν ἐν μέρει ποταμοῦ Αἰγύπτου“. Aber diese Übersetzung, die sich deutlich als Korrektur der LXX nach dem hebräischen Texte verrät, sieht wohl nach Θ' aus (vgl. oben S. 28 Anm. 69), aber nicht nach Σ'. In der Tat führt sie auch Theodoret als Übersetzung des Θ' an und fügt dann nur hinzu: „οὕτω δὲ καὶ ὁ Σύμμαχος“, und dies wird nicht mehr bedeuten, als daß die Übersetzung des Σ' wesentlich denselben Sinn ergab wie die des Θ'. Den wirklichen Wortlaut der Σ'-Übersetzung liefert uns erst 710. Allerdings schreibt er die Übersetzung Α' Σ' zu, aber τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου entspricht nur der Art des Σ', nicht der des Α'. Dieser würde **אשר בקצה** vielmehr durch **הן ἐν τελευταίῳ** wiedergegeben haben, vgl. zu **τελευταίῳ** oben S. 33 Anm. 86 und zu der genauen Wiedergabe von Relativsätzen ohne Verbum Aquila ed. Burkitt Reg. III 21 10 ὅς ἐν ποδὶν μου, IV 23 13 ἃ ἐπὶ προσώπου

- 19 בנחלי הכתות ἐν ταῖς φάραγξι τῆς χώρας] Α' ἐν χεϊμάροισι τῶν
σηράγγων Σ' εἰς²⁷⁷⁾ τὰς φάραγγας τὰς βαθείας²⁷⁸⁾
ובכל הנעצוצים καὶ ἐν παντὶ ξύλω²⁷⁹⁾ Α' Θ' καὶ ἐν πάσαις ταῖς
κονύζαις²⁸⁰⁾ Θ' τοῖς δάσειν²⁸¹⁾ Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς πολυ-
τελέσι²⁸²⁾
ובכל הנהלים καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα²⁷⁹⁾ Α' καὶ ἐν πάσαις ταῖς

Ἱερουσαλὴμ ἃ ἐκ δεξιῶν τοῦ ὄρους, 15 ὃ ἐν Βηθλὴλ, 16 οἱ ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει, 19 οἱ ἐν πόλεσιν Σαμαρίας, 20 οἱ ἐκεῖ ἐπὶ τὰ θυσιαστήρια. Auch würde Α' יארי wohl pluralisch übersetzt haben.

277) εἰς ist auffällig, da Σ' nachher zweimal ἐν hat. Wollte man aber annehmen, daß Σ' ein Schreibfehler für Θ' sei, so würde die Schwierigkeit die gleiche bleiben, da auch Θ' nachher ἐν hat.

278) βαθείας ist mit beabsichtigtem Anklang an בחור gewählt, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

279) Hinter καὶ ἐν ταῖς τρώγλαις τῶν πετρῶν = ובנקיקי הסלעים hat B nur noch καὶ εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα = ובכל הנהלים ובכל הנעצוצים; hier ist also σπήλαιον = נעצר, ῥαγάς = נהל. In 710 ist, wie in den meisten LXX-Hss., am Schlusse καὶ ἐν παντὶ ξύλω hinzugefügt; darin sieht Field mit Recht eine zweite Übersetzung von ובכל הנעצוצים: der נעצר ist nach verschiedenen Übersetzern (vgl. auch Is. 55¹³) eine Pflanze, auch hat derjenige, der נעצר durch ξύλον wiedergab, vielleicht gar an einen Zusammenhang des Wortes mit עץ gedacht. 710 stellt die Randnoten zu ξύλω und ῥαγάδα, und die folgenden Anmerkungen werden lehren, daß sie in der Tat zu ובכל הנעצוצים und ובכל הנהלים gehören; nur ist dadurch die natürliche Folge der Randnoten, die wir wiederhergestellt haben, in 710 umgekehrt, da ξύλω hinter ῥαγάδα steht. Vielleicht hatte der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, καὶ ἐν παντὶ ξύλω nicht am Schlusse des Verses hinzugefügt, sondern für καὶ εἰς τὰ σπήλαια eingesetzt, sodaß also ξύλω vor ῥαγάδα stand; vgl. oben S. 16.

280) Da Α' Θ' נעצר auch in Is. 55¹³, der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkommt, durch κόνυζα wiedergeben, ist es sehr wahrscheinlich, daß beide hier ebenso übersetzt haben. Aber dann ist das folgende Θ' τοῖς δάσειν nicht unterzubringen.

281) 710 akzentuiert δάσειν.

282) So ohne schließendes ν im Gegensatz zum vorhergehenden δάσειν. Wie Σ' auf diese Übersetzung gekommen ist, läßt sich nicht sagen; doch ist die Richtigkeit der Überlieferung nicht zu bezweifeln, da πολυτελέσι sehr gut zu dem bei Σ' folgenden ἐπαινετοῖς paßt.

ἀπόρρυξιν²⁸³⁾ Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπαινετοῖς²⁸⁴⁾ Θ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις²⁸⁵⁾

20 נהר במלך אשור השכירה בעברי תֹּף μεγάλη καὶ μεμεθυσμένη
ὅ ἐστιν πέραν τοῦ ποταμοῦ βασιλέως Ἀσσυρίων] Α' Θ' τῷ με-
μισθωμένῳ²⁸⁶⁾ Σ' τοὺς μεμισθωμένους²⁸⁷⁾ τοὺς²⁸⁸⁾ ἐν τῷ πέ-
ραν τοῦ ποταμοῦ τὸν βασιλέα Ἀσσυρίων²⁸⁹⁾

21 צאן πρόβατα] Α' ποιμνίου

23 (יהיה) לשמיר ולשית εἰς χέρσον (ἔδονται) καὶ εἰς ἄκανθαν] Α'
εἰς ἀδάμαντα²⁹⁰⁾ καὶ εἰς χέρσον²⁹¹⁾ Σ' εἰς αὐτόματον²⁹²⁾ καὶ

283) Zu dem klassischen διῶρυξ „Graben, Kanal“ (von δι-ορύσσειν, auch unten in 87 bei Σ' vorkommend) haben die LXX-Hss. AQ* in Jer. 31 (38), die Variante διόρυξ, vgl. auch den Wechsel zwischen διωρυχή, διορυχή, διωρυγή und διορυγή in Lobecks Phrynichus (1820), S. 231. Analog steht neben ἀπῶρυξ LXX Ez. 17,6 unser ἀπόρυξ, vgl. auch Hesych, der in seinem Lexikon sowohl „ἀπόρυξ· σχίσμα“ als „ἀπώρυγας· ὑδρηγούς“ auführt. ἀπῶρυξ kann „Kanal“ oder „Absenker (des Weinstocks)“ heißen, s. Stephanus, Thesaurus. In Ez. 17,6 hat es die zweite, an unserer Stelle wird es die erste Bedeutung haben.

284) Σ' leitete נהלל von חלל ἐπαιεῖν ab und sah darin wohl ein Part. Niph'al. Vgl. das Targum, welches בכל הנהללים durch „in allen Häusern des Lobes“ wiedergibt.

285) Vgl. oben S. 37 Anm. 101.

286) 710 μεμισθωμένῳ. In der Angabe, daß auch Α' so übersetzt hat, stimmt 710 mit Syrohex. (s. Fields Anm. z. St.) gegen Q, aus dem sich für Α' die Übersetzung μεμεθυσμένῳ ergeben würde, überein.

287) Σ' scheint שכירה als Substantiv in kollektivem Sinne gefaßt zu haben: Mietung = Gemietete.

288) Dies τοὺς fehlt bei Curterius und Montfaucon. Field hat es nach Syrohex. hinzugefügt, aber es steht auch in Q.

289) Zu den letzten Worten vgl. Fields Anm. z. St.: „Euseb. in Dem. Evang. p. 322 affert: Θ. ἐν τῷ βασιλεῖ Ἀσσυρίων (sic [d. h. ohne den Artikel vor Ἀσσυρίων, den Field im Texte in der Θ'-Übersetzung hat]). ὁμοίως δὲ καὶ Σύμμαχος.“ Hier wird „ὁμοίως“ nur „ähnlich“, nicht „ebenso“ bedeuten.

290) Über diese Übersetzung s. oben S. 50 Anm. 196.

291) Die LXX gibt hier und 56. 7^{24. 25} das erste Glied des Wortpaares שמיר ושית durch χέρσος „Wüstland“ wieder; es ist eine der Glanzleistungen von Hatch und Redpath, daß sie, weil ihr hebräisches Lexikon eine solche Bedeutung von שמיר nicht angab, an allen vier Stellen anstatt des hebräischen Äquivalentes ein Kreuz setzten, als ob die Identifikation

ἀφειμένον²⁹³⁾25 למשלח εἰς βόσκημα] Α' εἰς ἐξαπόστολήν Σ' εἰς ἄφεσιν

Kapitel 8.

1 גליון τόμου] Α' διφθέρωμα²⁹⁴⁾ Σ' τεῦχος Θ' κεφαλίδα²⁹⁴⁾

irgendwie zweifelhaft wäre. Α' verwendet dasselbe Wort *χέρσος* zur Wiedergabe des zweiten Gliedes jenes Wortpaares. Er braucht aber auch hier, wie bei *πράκτορσιν* 312, nicht direkt von der LXX abzuhängen, denn auch das Targum gibt שירת 7^{23. 24. 25.} 27⁴ durch בור wieder, was zweifellos gleichfalls „Wüstland“ bedeutet. Die Wörterbücher, auch noch Dalman's Aram.-neuhebr. Wörterbuch (1901), behaupten allerdings, בור heiße hier „Unkraut, Gestrüpp“; aber da die Wurzel בור sonst nur „wüst, unkultiviert sein“ (auch in geistigem Sinne „unkultiviert, ungebildet sein“) bedeutet, liegt nicht der mindeste Grund vor, eine andere Bedeutung als „Wüstland“ anzunehmen; die Lexikographen haben törichterweise die Bedeutung, welche ihrer Meinung nach das hebräische שירת hatte, auch auf sein aramäisches Äquivalent übertragen. Da also Α' mit dem Targum übereinstimmt, liegt in seiner Übersetzung *χέρσος* einfach die Auffassung des Wortes שירת vor, die bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit herrschte, ebenso wie in der LXX, die nicht שירת, sondern שמיר durch *χέρσος* wiedergibt, eine zwar abweichende, aber doch sehr verwandte Auffassung einer älteren Generation zum Ausdruck kommt. (Merkwürdig ist, daß das Targum in Is. 32¹³, wo שמיר allein steht, dieses durch בור, dagegen das vorhergehende קרץ durch das sonst dem שמיר entsprechende ירבאי wiedergibt. Aber das Targum hat überhaupt keine so feste Praxis wie Α'. — In Is. 56. 9¹⁷. 10¹⁷, wo שמיר ושירת sonst noch vorkommt, gibt das Targum eine ganz freie Paraphrase.)

292) Vgl. oben 56.

293) 710 schreibt nur ἀφειμ mit ε über dem μ.

294) Da Q κεφαλίδα dem Α' zuschreibt, hat man seit Drusius das von Eusebius und Prokop anonym überlieferte διφθέρωμα dem Θ' als dem noch übrigbleibenden Übersetzer zugewiesen. 710 verteilt die beiden Übersetzungen gerade umgekehrt. Nach den Parallelstellen läßt sich keine sichere Entscheidung treffen. κεφαλὶς kommt öfters als Übersetzung von מגלה vor, womit man גליון gleichsetzte (Σ' gibt an unserer Stelle גליון, in Ps. 39⁸ durch *τεῦχος* wieder); doch wird κεφαλὶς den verschiedensten Übersetzern zugeschrieben: in Ier. 36² dem Α' (Q) oder Θ' (Syrohex.; vgl. auch Fields Auct. z. St.), ebenda 36⁴ dem Α' (Cod. 86) und 36¹⁴ dem Σ' (Syrohex.), in Zach. 5¹ dem Σ' (Hieronymus; aber nach Syrohex. hätte Σ' dort anders übersetzt, s. Field). διφθέρωμα kommt sonst

(י) כל גדות $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ ³⁰¹)] A' Σ' Θ' πάντα τενάγη³⁰²)

8 וחלה ביהודה שטף ועבר עד צואר יגיע
 - $\text{Ἰουδαίας ἀνθρωπον ὃς δυνήσεται κεφαλὴν ἄραι ἢ δυνατὸν συν-}$
 τελέσασθαί τι ³⁰³)] A' καὶ οἰγήσεται³⁰⁴) ἐν Ἰουδαίᾳ ³⁰⁵) κλύ-

braucht; und ebenso wird man in Ps. 17₁₆. 41₂, wo Field aus dem Syrischen retrovertierend nach Analogie von Cant. 5₁₂ $\epsilon\kappa\chi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ setzt, $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\text{-}\epsilon\kappa\chi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ herzustellen haben.

299) Dies ist die attische Form. In hellenistischer Zeit heißt es meistens $\delta\iota\acute{\omega}\rho\upsilon\gamma\alpha\varsigma$. Vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit (1906), S. 18 und Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 150 f.

300) Ebenso übersetzt Θ' in Ez. 34₁₃, außerdem E' (Θ'?) in Ps. 125₄, LXX in Reg. II 22₁₆. Joel 1₂₀. 3₁₈. Das griechische Wort $\acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ wird wegen des Anklangs an das hebräische פִּשֵּׁץ gewählt sein, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

301) Der Index fehlt im Texte und am Rande, doch ist durch die Stellung der Randnote auf ihre Zugehörigkeit zu $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ hingewiesen. Sie ist nämlich genau unter die in der vorletzten Zeile stehenden Worte $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ an den unteren Rand der Seite geschrieben (nicht wie gewöhnlich an den seitlichen Rand, weil von diesem die untere Ecke fehlte).

302) 710 $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha \tau\epsilon\lambda\alpha\gamma\omicron\varsigma$. Der Schreibfehler wird unter dem Einfluß des $\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

303) Der Index steht richtig im Texte und am Rande, nur ist die Randnote, weil neben 8₈ wegen des in Anm. 301 erwähnten Fehlens der unteren Ecke des Blattes kein Platz war, in den freien Raum gesetzt, der am seitlichen Rande vor 8₇ zur Verfügung stand.

304) Vgl. Iob 4₁₅ יחלה א' $\acute{\omega}\chi\epsilon\tau\omicron$.

305) Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor haben für יהודה stets Ἰουδα (Reg. IV 23₁₂. 17. 22. 24. 26. 27. Ps. 96₈). Auch Hatch-Redpath führen unter Ἰουδα und Ἰουδας viele Stellen aus A' an, dagegen unter Ἰουδαία nur Ier. 7₂. 40₁₁. 42₁₅, und von diesen ist 40₁₁ (Auct.) ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ = ליהודה verdächtig, weil die Wiedergabe von ל durch ἐν τῇ nicht der Art A's entspricht (s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ל“), und die beiden anderen Stellen deshalb, weil A' an ihnen mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist. Demnach ist auch das Ἰουδαία unserer Stelle recht zweifelhaft. Für seine Echtheit könnte man höchstens die Artikellosigkeit anführen, die ebenso ungriechisch wie dem Prinzip A's entsprechend ist, vgl. z. B. das artikellose פֶּסַח = פֶּסַח Reider S. 350 f. Sollte Ἰουδαία etwa durch Angleichung an den LXX-Text entstanden sein (vgl. oben S. 26 Anm. 51)?

ζων³⁰⁶) καὶ διαβὰς ἕως³⁰⁷) τραχήλου καταντήσει³⁰⁸) Σ' καὶ
διελεύσεται διὰ τοῦ Ἰούδα ἐπικλύζων³⁰⁶) καὶ παράγων ἕως τρα-
χήλου φθάσει

מטות כנפי] η̄ παρεμβολή αὐτοῦ] Σ' Θ' ἡ ἔκτασις τοῦ περὶ γιού
עמנו מעθ' ἡμῶν ὁ θεός] Σ' Ἐμμανουήλ³⁰⁹)

9 רעו עמים γινώτε ἔθνη³¹⁰)] Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί³¹¹)

וחתו 1⁰ καὶ ἡττᾶσθε³¹⁰)] Α' καὶ πτήσσετε

וחתו התאזרו וחתו התאזרו ἰσχυρότερος ἡττᾶσθε· εἰν γὰρ πάλιν

306) Vgl. Ps. 31₆ לשׁבּ א' τοῦ κλύσαι Σ' ἐπικλύζοντα, auch Is. 28₁₅ שׁבּ א' Σ' κλύζουσα und Ps. 68₃ שׁבּתני א' und Σ' ἐπέκλυσέ με.

307) 710 zieht διαβὰς ἕως irrtümlich in ein einziges Wort διαβάσεως zusammen. Die Wiedergabe der Verba finita שׁבּ and שׁבּר durch Partizipien erklärt sich daraus, daß beide Sätze daneben noch ein zweites Verbum finitum enthalten, welches Α' als Hauptverbum übersetzt, vgl. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₁₅ καὶ ἐνέπησεν σὺν τὸ ὕψωμα λεπτύνας εἰς χοῦν = וישרה את הכמה הקך לעפר. (Allerdings könnte Α' die betreffenden Formen vielleicht auch als Infinitivi absoluti statt als Verba finita gesprochen haben, vgl. oben Is. 3₁₆, wo er den Infinitivus absolutus, und 1₁₄, wo er den Infinitivus constructus durch das Partizip wiedergibt.)

308) Die Übersetzung von הגיר durch καταντᾶν ist für Α' charakteristisch, vgl. Ps. 31₆. 87₄. Ez. 7₁₂ (Auct.). Sie findet sich bei keinem anderen Übersetzer.

309) Q bemerkt in einer bei Field ganz fehlenden, bei Swete unvollständig angeführten Note, daß die Ἐβραϊκή λέξις hier und am Schlusse von Vers 10 Ἐμμανουήλ hatte.

310) 710 faßt Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί und Α' καὶ πτήσσετε zusammen und stellt den Index für beides zu ἡττᾶσθε. Die Zusammenfassung erklärt sich darans, daß beides im Bibeltext unmittelbar aufeinander folgt.

311) Direkt vor σαθροῦσθε steht nur Α' Σ'. Das Θ' steht tiefer mitten unter Α' Σ', gehört aber sicher noch dazu. Nach Theodoret, der die beiden ganzen Verse 8_{9.10} nach den „τρεῖς“ anführt, haben dieselben hier συναθροίσθητε λαοί übersetzt. Hiermit verträgt sich die Angabe von 710 nicht. Aber schon Montfaucon hat zu unserer Stelle treffend bemerkt, daß bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen oft unberücksichtigt bleiben (vgl. oben S. 8f.), und Field hat vermutet, daß die von Theodoret angeführte Übersetzung der τρεῖς speziell dem Σ' angehöre. Falls dies richtig ist, würde σαθροῦσθε λαοί dem Α' oder Θ' zuzuweisen sein. — Bei der Wiedergabe von רעו durch σαθροῦσθε ist רעו in aramäischem Sinne = hebräischem רצו gefaßt, vgl. Iud. 10₈, wo das zwischen רצו und רעו in der Mitte stehende רעו im A-Texte der

ἰσχύσητε, πάλιν ἡττηθήσεσθε] κραταιοῦσθε καὶ πτήσετε ³¹²⁾
περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε ³¹³⁾

11 כה כי οὕτως ³¹⁴⁾] × ὅτι τάδε
אלי ³¹⁴⁾³¹⁵⁾] × πρός με ³¹⁶⁾

LXX durch σαθροῦν übersetzt ist. Vgl. auch die von Hieronymus zu unserer Stelle angeführten Übersetzungen *infirmamini* und *confringimini* (Hieronymus selbst übersetzt *congregamini* = συναθροίσθητε).

312) Auf πτήσετε folgt in 710 in derselben Zeile und ohne Interpunktion περιζώννυσθε κτλ. Aber dies kann nicht zusammengehören. περιζώννυσθε κτλ. wird auch von Theodoret als Übersetzung der τρεῖς überliefert (vgl. Anm. 311 und 313), aber er hat davor nicht κραταιοῦσθε καὶ πτήσετε, sondern καὶ ἐνωτίσασθε πάντα τὰ πόρρωθεν τῆς γῆς ganz entsprechend dem hebräischen וְהִצִּיטֵנִי כָּל מְרוֹקֵי אֶרֶץ. Folglich muß κραταιοῦσθε καὶ πτήσετε eine andere Übersetzung von וְהִצִּיטֵנִי sein. Da nun καὶ πτήσετε = וְהִצִּיטֵנִי am Anfang des Verses für A' bezeugt ist (vgl. auch Ez. 28, wo gerade A' וְהִצִּיטֵנִי durch πτήξῃς wiedergibt), möchte man diesen auch für den Autor von κραταιοῦσθε καὶ πτήσετε halten. Dagegen spricht aber die für A' unerhört freie Wiedergabe von וְהִצִּיטֵנִי durch κραταιοῦσθε, zu der außer der LXX (ἰσχυότες, ἰσχύσητε) auch das Targum (אִרְחִיקֵנִי), die Peschita (أَعِزَّنِي) und die Vulgata (1^o confortamini, 2^o accingite vos) zu vergleichen sind.

313) Hier folgt in 710 noch, vom letzten ἡττᾶσθε durch Kolon und Spatium getrennt, das Wort „δεύτερον“. Aber dieses gehört nicht zum Texte, sondern soll nur dem Leser bestätigen, daß „περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε“ nicht etwa aus Versehen wiederholt ist, sondern wirklich zweimal dastehen muß. Ganz ähnlich bei Theodoret, der περιζώννυσθε κτλ. als Übersetzung der τρεῖς anführt (vgl. Anm. 311 und 312): „περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε, καὶ πάλιν ζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε“, wo „καὶ πάλιν“ denselben Zweck hat wie unser „δεύτερον“, aber so in den Text eingeschaltet ist, daß es ganz aussieht, als gehörte es dazu (auch Field führt es mit als Bestandteil des Textes an). Übrigens verdient 710, der beidemale περιζώννυσθε hat, den Vorzug vor Theodoret, der das zweite Mal bloßes ζώννυσθε bietet.

314) Die Indices zu den drei ersten Randnoten von 8₁₁ fehlen im Texte und am Rande. Die Randnoten selbst folgen in fünf Zeilen unmittelbar aufeinander und entbehren, da auch keine Autorennamen vorhanden sind, einer deutlichen Scheidung; besonders könnte man die beiden ersten Zeilen × ὅτι τάδε und × πρός με ebensogut zusammen lesen. Doch ist wenigstens das erste χειρός (in κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός) von dem in derselben Zeile folgenden ὥς durch einen Punkt getrennt.

315) אלי hat in der LXX kein Äquivalent.

- כחזקת הִיד³¹⁷) τῇ ἰσχυρᾷ χειρὶ³¹⁴) κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρὸς ὥς
 ἐν κρᾷτει τῆς χειρὸς³¹⁸)
 ויסרני מלכת בדרך³¹⁹) ἀπειθοῦσιν τῇ πορείᾳ τῆς ὁδοῦ] Α' Θ'
καὶ ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ³²⁰) Σ' καὶ ἀπέστησέν με μὴ
 πορεύεσθαι τῇ ὁδῷ
 12 קשר 1⁰ σκληρόν] Α' Θ' σύνδεσμος Ε' ἀνταρσία³²¹)
 ואת מורא(τὸν δὲ φόβον) αὐτοῦ] Α' λαοῦ³²²)

316) πρὸς με (so richtig in der Hs. akzentuiert) ist als Übersetzung des Σ' bekannt.

317) So, nicht כחזקת, haben die meisten von Ginsburg verglichenen Hss. und Ausgaben, s. *Prophetæ posteriores diligenter revisi juxta Masorah atque editiones principes cum variis lectionibus e mss. atque antiquis versionibus collectis* a C. D. Ginsburg (Lond. 1911; *Isaias diligenter revisus etc.* erschien separat schon 1909). Ebenso lesen auch das Targum (כחזקת), die Peschita (ܟܠܝܢܐ) und der Autor von κατ' ἐνίσχυσιν. Dagegen scheint der Autor von ὥς ἐν κρᾷτει (Σ', s. Anm. 318) und ihm folgend Hieronymus in der Vulgata (*sicut in manu forti*) beide Lesarten zu verbinden.

318) ὥς ἐν κρᾷτει τῆς χειρὸς ist als Σ'-Übersetzung bekannt. Nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel müssen wir vor der Übersetzung des Σ' die des Α' erwarten; also wird κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρὸς dem Α' oder Α' Θ' (vgl. ebenda) angehören.

319) Masoretische Vokalisation ויסרני, aber Α' Θ' sprachen ויסרני, Σ' ויסרני.

320) Die letzten Worte ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, welche das hebräische מלכת בדרך nur sehr frei wiedergeben, gehören gewiß bloß dem Θ', nicht auch dem Α' an.

321) Zwar nicht ἀνταρσία, aber ἀνταρσις ist hier und Reg. IV 11¹⁴ als Σ'-Übersetzung von קשר bezeugt (vgl. auch Am. 7¹⁰); daher wird Ε' Schreibfehler für C' sein, vgl. oben S. 6. ἀνταρσία scheint in jüngerer Zeit üblicher als ἀνταρσις gewesen zu sein und ist vielleicht aus diesem Grunde für ἀνταρσις eingesetzt.

322) Dies kann nicht richtig sein. Gehört λαοῦ wirklich dem Α' an, so muß es zum vorhergehenden Verse gehören, wo von בדרך ein genetivisches הַנָּסֶה abhängt; doch ist dies nicht gerade wahrscheinlich, da auch die LXX dort τοῦ λαοῦ übersetzt, also zu einer Notierung der gleichlautenden Α'-Übersetzung kein Grund vorlag. Sonst bleibt die Möglichkeit, daß λαοῦ überhaupt keine Übersetzung des hebräischen Textes ist, sondern nur das αὐτοῦ der LXX erklären soll; allerdings würde man dann eher τοῦ λαοῦ erwarten.

- 13 מערצכם³²³⁾ והוא³²⁴⁾] Α' καὶ αὐτὸς θρόνησις ὑμῶν Σ' Θ' κραταί-
ωμα ὑμῶν
- 14 מְרַצֶּכֶּךָ וְהָיָה לְמִקְרָשׁ וְלֵאבֶן נֶגֶף וְלִצּוֹר מִכְשׁוֹל
οὐχ ὥς λίθον προσκόμματα συναντήσεσθαι αὐτῷ οὐδὲ ὥς πέτρας
πτώματι] Α' καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα³²⁵⁾ καὶ εἰς λίθον προσκόμ-
ματος καὶ εἰς στερεὸν σκάνδαλον³²⁶⁾
- יִשְׂרָאֵל לְשׁוֹנִי כְּתִי יִשְׂרָאֵל ὁ δὲ οἶκος Ἰακώβ] Α' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν³²⁷⁾ οἷ-
κοις³²⁸⁾ Ἰσραήλ
- מוֹקֵשׁ כּוֹיְלָאֲשָׁמַטִּי] Σ' Θ' σκάνδαλον Α' σκῶλον³²⁹⁾

323) Die Mehrzahl der von Ginsburg (s. oben Anm. 317) verglichenen Hss. und Ausgaben hat מְרַצֶּכֶּךָ, aber eine nicht unbeträchtliche Minder-
heit מְרַצֶּכֶּךָ. Bei der defektiven Schreibung kann aber מְרַצֶּכֶּךָ nicht nur
als Part. Hiph'ıl, sondern auch als Substantiv (מְרַצֶּכֶּךָ, vgl. 10³³ מְרַצֶּכֶּךָ)
gefaßt werden, und so haben es offenbar Α' und Σ' Θ' gefaßt, wenn sie
θρόνησις und κραταίωμα übersetzten, vgl. auch Targ. חֲרֻמָּה וְתַרְסִי וְתַרְסִי
terror vester.

324) Die LXX gibt das vorhergehende והוא מוראכם durch καὶ αὐτὸς
ἔσται σου φόβος wieder. Wo im Hebräischen מערצכם steht, hat die
LXX καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθώς ᾦς. Dies entspricht aber dem hebräi-
schen Wortlaut so wenig, daß der Index begreiflicherweise zu dem σου
vor φόβος gesetzt ist. Daß jedoch die aus Α' und Σ' Θ' mitgeteilten Über-
setzungen nicht etwa והוא מוראכם, sondern והוא מערצכם wiedergeben, folgt
sowohl aus θρόνησις (vgl. oben 219 עָרַץ Α' Προῖσαι), als aus der für 813.14
vollständig überlieferten Σ'-Übersetzung (Field Auct. S. 29), in der man
die Korrespondenz von κραταίωμα und מְרַצֶּכֶּךָ sicher feststellen kann.

325) καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα war bisher nicht als Übersetzung des Α',
wohl aber als Übersetzung des Σ' bekannt, s. Field Auct. S. 29.

326) Field nach Q richtig εἰς στερεὸν σκάνδαλον, vgl. besonders Ps.
30³ (Auct.) אֶל לִצְרוֹר Α' εἰς στερεὸν κραταιώματος und Ps. 61⁸ צִוְּרִי
Α' στερεὸς κράτους μου. Die Umwandlung der abenteuerlichen, nur bei Α'
möglichen Konstruktion in die leichtere εἰς στερεὸν σκάνδαλον erklärt sich
ohne weiteres. — Über σκάνδαλον = מִכְשׁוֹל s. oben S. 39 Anm. 118.

327) Field hat δυσὶν bei Α' und Θ', dagegen bei Σ' nach Prokop
δύο. 710 stimmt mit Q (Α' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν οἴκοις) überein. — Die flek-
tierte Form δυσὶν wird für Α' auch durch Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23¹²
bestätigt.

328) 710 schreibt irrtümlich οἶκος, wohl unter dem Einflusse des
LXX-Textes, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

329) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 68²³. Prov. 18⁷ („Α' Σ' Θ'“). 20²³.
22²³, vgl. auch unten Anm. 332. Die Richtigkeit der Überlieferung kann

- 15 **וכשלו** *διὰ τοῦτο ἀδυνατήσουσιν*³³⁰⁾] *Α' σκανδαλωθήσονται*³³¹⁾
Σ' καὶ προσκόψουσιν
ונוקשו *καὶ ἐγγιούσιν*³³²⁾] *Α' καὶ σκωλωθήσονται*³³³⁾ *Σ' παγιδευ-*
θήσονται *Θ' ἰξευθήσονται*
- 16 **צור תעודה חתום תורה בלמדי** *τότε φανεροὶ ἔσονται οἱ σφραγι-*
ζόμενοι τὸν νόμον τοῦ μὴ μαθεῖν] *Α' Σ' Θ' δῆσον μαρτύριον,*
*σφράγισον νόμον ἐν διδακτοῖς μου*³³⁴⁾
- 17 **מסתיר** *ἀποστρέψαντα*³³⁵⁾] *ἀποκρύπτοντα*³³⁶⁾
- 19 **אבות** *ἐγγαστριμύθους*³³⁷⁾] *Α' μάγους* *Θ' θελητάς*

also trotz der abnormen Reihenfolge der Übersetzer (vgl. oben S. 6 Anm. 2) nicht bezweifelt werden; auch waren wenigstens *Α' σκῶλον* und *Σ' σκάνδαλον* schon bisher gut bezeugt, s. Field.

330) Der Index steht zwischen *ἀδυνατήσουσιν* und dem folgenden *ἐν*.

331) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

332) Der Index steht beim folgenden *ἀλώσονται* = **נלכדו**(ר), aber *παγιδευθήσονται* ist, wie aus Prokop (s. Field) hervorgeht, sicher = **נרקשו**(ר), und dasselbe gilt von *σκωλωθήσονται* (vgl. oben Anm. 329 und Os. 9, **יִקְשׁוּ** *Α' ἐσκωλωμένην*) und von *ἰξευθήσονται* (vgl. *ἰξευτής* = **מִקְשׁ** LXX Am. 35; = **יִקְשׁוּ** *Σ'* Prov. 65, *Α' Σ'* Ier. 526).

333) 710 *σκολωθήσονται*.

334) 710 stimmt hier am genauesten mit Theodoret überein, der dasselbe, nur mit offenbar falscher Hinzufügung des Artikels vor *μαρτύριον*, den *τρεῖς* zuschreibt. Ähnlich auch Q, der jedoch nur *Α'* nennt und *ἐνδῆσον* statt *δῆσον*, *σφράγισαι* statt *σφράγισον* hat. Weiteres siehe bei Field.

335) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnote steht am Schluß der Vorderseite von Bl. 54, während das Textwort erst am Anfang der Rückseite folgt.

336) Bei Eusebius ist überliefert *Α' ἀποκρύβοντα*, *Σ' κρύβοντα*. In 710 ist wohl *Α'* vor *ἀ-* ausgefallen.

337) 710 hat in seinem LXX-Texte zuerst *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας* und dazu die Randnoten *Α' τοὺς γνωριστάς* *Σ' τοὺς γνώστας*. Dann folgt *ἐγγαστριμύθους* mit den Randnoten *Α' μάγους* *Θ' θελητάς*. Danach würde *γνωριστάς* und *γνώστας* zu dem im Hebräischen an erster Stelle stehenden **אבות** gehören, *μάγους* und *θελητάς* zu dem an zweiter Stelle stehenden **ידענים**. Aber das ist unmöglich. Ein so ausgesprochen etymologisierender Übersetzer wie *Α'* kann durch *γνωριστής* nur *ידעני* wieder gegeben haben, und diese Übersetzung ist für ihn auch ausdrücklich in Deut. 18₁₁ (s. Fields Anm. z. St. und Brooke-McLean z. St.) und Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₂₄ bezeugt. Ebenso ist das *γνώστης* des *Σ'* natürlich = *ידעני*, und auch hier haben wir wieder das ausdrückliche Zeugnis

הידענים τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας³³⁷)] Α' τοὺς γνωριστάς
Σ' τοὺς γνώστας

מצפצפים κενολογοῦντας] Α' ὀρνεάζοντας³³⁸ Θ' στρουθί-
ζοντας³³⁹)

והמהגים οἱ ἀπὸ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν] Θ' καὶ τοὺς μελετῶντας

20 שחר לו δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ] αὐτῷ ἐμπορία³⁴⁰)

21 ובלהיו καὶ τὰ πάτρια] Α' Θ' καὶ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ³⁴¹)

in Deut. 18¹¹ (Field und Brooke-McLean). Ferner ist *Σελητής* unzweideutig eine — öfter, auch in LXX Reg. IV 21⁶. 23²⁴ (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 30f.), vorkommende — etymologisierende Übersetzung von אורב, das man von אבה *ἐλεῖν* ableitete, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Und auch *μάγος* ist ganz sicher als Α'-Übersetzung von אורב bezeugt, s. Hatch-Redpath und Field zu Deut. 18¹¹, einer Stelle, die der unsrigen überhaupt in jeder Beziehung parallel ist. — Die Schwierigkeit läßt sich heben durch die Annahme, daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, *ἐγγαστριμύθους* wie B vor *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας* hatte. Denn in diesem Falle entsprachen LXX *ἐγγαστριμύθους Α' μάγους Θ' Σελητάς* ganz richtig, wie wir es auch oben in unserer Ausgabe der Randnoten hergestellt haben, dem hebräischen אורב, und LXX *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας Α' τοὺς γνωριστάς Σ' τοὺς γνώστας* ebenso richtig dem hebräischen הידענים. Und die falsche Korrespondenz mit dem Hebräischen ist dann nur dadurch entstanden, daß die Randnoten später zu einem LXX-Texte mit umgekehrter Reihenfolge geschrieben wurden und demgemäß auch selbst ihre Reihenfolge tauschten.

338) Vgl. Is. 38¹⁴ אֲרָאָה Α' ὀρνίσω Σ' τρίςω Θ' στρουθίσω. Α' übersetzt etymologisierend (Reider S. 341): צפור ὀρνειον (Ps. 83⁴. 103¹⁷. Ez. 17²³ [πᾶντες]), צפצף ὀρνεάζειν. Daher ist das an unserer Stelle überlieferte ὀρνεάζειν, welches auch in einer Glosse Hesychs, freilich in ganz anderem Sinne, vorkommt (ὀρνεάζετο· μετέωρον ἐπῆρε τὴν κεφαλὴν), dem sonst gar nicht belegten und daher von Hatch-Redpath mit einem Fragezeichen versehenen ὀρνίζειν Is. 38¹⁴ vorzuziehen; ὀρνίσω wird dort durch Angleichung an τρίςω und στρουθίσω entstanden sein.

339) Ebenso übersetzt Θ' in Is. 10¹⁴. 38¹⁴.

340) Dieser namenlose Übersetzer sprach שחר statt שחר und faßte das im Sinne von סחר, vgl. Prov. 31¹⁸ סחר Α' Σ' Θ' ἐμπορία, Is. 23¹⁸ סחר 1⁰ und 2⁰ LXX ἐμπορία (so 2⁰ auch Σ') Α' ἐμπόριον, auch LXX Is. 45¹⁴. Ez. 27¹⁵. 16.

341) So auch Q. Bei Field = Theodoret fehlt der Artikel, der auch nur dem Θ' angehören kann, s. oben S. 26 Anm. 55. Der Plural θεοὺς (vgl. oben S. 19 Anm. 1) erklärt sich hier aus der Deutung von אלהים auf falsche Götter.

22 מְעוֹף θλίψις³⁴²)] Α' Σ' ἔκλυσις

מנדה ὥστε μὴ βλέπειν] Α' ἔξωθούμενος

23 (gr. Kap. 9, 1) הָקֵל הַרְאִשׁוֹן τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει]
Α' Θ' τοῦτο πρῶτον ἐκούφιζε Σ' ὁ πρῶτος ἐτάχυνεν³⁴³)

הים דרך הכביד והאחרון ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν πα-
 ραλίαν κατοικοῦντες] Α' Σ' Θ' καὶ ὁ ἔσχατος ἐβάρυνεν ὁδὸν
τὴν κατὰ θάλασσαν³⁴⁴)

342) Dem hebräischen וַתִּפֹּשֶׁת וַתִּפֹּשֶׁת מְעוֹף צִרָה וַתִּפֹּשֶׁת צִרָה entspricht in 710 wie in vielen anderen LXX-Hss. θλίψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος, ἀπορία στενὴ καὶ σκότος. Hier ist also θλίψις = צִרָה. Das ist an sich ganz normal, da θλίψις sehr oft צִרָה wiedergibt. Aber die Α' Σ'-Übersetzung ἔκλυσις kann nicht = צִרָה sein, denn kein Übersetzer hat nach Hatch-Redpath die Wurzel צרר jemals durch ἐκλύειν, ἔκλυσις wiedergegeben. Von den hebräischen Wörtern unserer Stelle kommt als Original für ἔκλυσις nur מְעוֹף in Frage. Schon die LXX hat die Wurzeln עִרָה, עִרָה, עִרָה öfters durch ἐκλύειν wiedergegeben (Jud. 8¹⁵ [A-Text]. Reg. I 14²⁸. II 16^{2.14.17.29.21.15}. [Is. 46^{1/2}?]), und dieselbe Wiedergabe findet sich auch bei den übrigen Übersetzern. Mehrere Stellen, besonders für Α', sind schon oben S. 55 Anm. 233 angeführt; für Σ' vgl. außerdem Ps. 62² עִרָה Σ' ἐκλύσει (Dativ von ἔκλυσις). 142⁶ עִרָה Σ' ἐκλυομένη (nur syrisch erhalten). Prov. 25²⁵ עִרָה Σ' Ε' ἐκλυομένης (nur syrisch erhalten). Is. 14²⁹ (s. unten) und 30⁶ מְעוֹפָה Σ' ἐκλύων. Wenn also ἔκλυσις durch den Index als zu θλίψις gehörig bezeichnet wird, so ist dabei nicht die Reihenfolge, welche die Substantive im LXX-Texte von 710 selbst einnehmen, vorausgesetzt, sondern die Reihenfolge B's ἀπορία στενὴ καὶ σκότος, θλίψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος, bei welcher θλίψις dem מְעוֹף des hebräischen Textes entspricht. Folglich ergibt sich auch hier wieder wie soeben bei den ersten Randnoten zu 8¹⁹ (s. oben S. 72 Anm. 337), daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem unsere Randnoten stammen, gegen 710 mit B übereinstimmte; vgl. oben S. 16.

343) Field nach Prokop: „Σ. καὶ οἱ λοιποὶ ὁ πρῶτος ἐτάχυνε“ κτλ. (Prokop selbst sagt: „κατὰ Σύμμαχον, ὃ ἠκολούθησαν οἱ λοιποὶ“). 710 ist genauer, aber immer noch ungenau, da er Α' Θ' zusammenfaßt, obwohl Α' sicher nicht wie Θ' (vgl. oben S. 28 Anm. 69) das τοῦτο der LXX beibehalten hat.

344) Hier berichtet 710 ebenso summarisch und ungenau wie Prokop, s. die vorige Anmerkung. In Wirklichkeit gehört die Übersetzung so, wie sie dasteht, dem Σ' an (Prokop: „κατὰ Σύμμαχον“, s. Anm. 343). Für Α' Θ' überliefert Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης: zweifellos mit Recht, da nur diese Übersetzung der Art Α's entspricht.

גליל Γαλιλαία] Α' θίνας³⁴⁵) Σ' ὄριον

Kapitel 9.

2 (gr. 3) הגדלת השמחה ל³⁴⁶) ὁ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σου]
Α' Σ' Θ' οὐκ ἐμεγάλυνας τὴν εὐφροσύνην³⁴⁷)

יגילו כנשר כנ³⁴⁸) ὃν τροπον³⁴⁸)] ✕ ἀγαλλιῶνται
שלל σκῦλα] λάφυρα³⁴⁹)

4 (gr. 5) כי כל סאון סאון³⁵⁰) ברעש ושמלה מגוללה בדמים והיתה
ש' לשרפה מאכלת אש ὅτι πᾶσαν στολήν ἐπισυννηγμένην δόλω
καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουσιν καὶ θελήσουσιν εἰ
ἐγενήθησαν πυρίκαυστοι] Α' ὅτι πᾶσα ἐπαγωγὴ ἐπαγομένη ἐν
σεισμῷ καὶ ἱματισμῷ πεφυρμένος³⁵¹) ἐν αἵμασιν καὶ ἔσται εἰς
ἐμπρησμόν³⁵²) κατάβρωμα πυρός Σ' ὅτι πᾶσα βία ἐβιάσθη
ἐν σεισμῷ καὶ περιβόλαιον ἐφύρη³⁵¹) ἐν αἵματι καὶ ἔσται εἰς
καῦσιν³⁵³) κατάβρωμα πυρός

345) Field nach Prokop (Curterius S. 154 Z. 2): *Sīnes*. Aber der Akkusativ scheint besser in die Konstruktion zu passen. Α', der auch Ez. 47₈ גלילה durch *Sīnas*, Ioel 3₄ גלילות durch *Sīnes* wiedergibt, leitete גליל von גל „Steinhäufen“ ab, vgl. Ier. 9₁₁ לגלים Α' εἰς *Sīnas*.

346) Statt ל³⁴⁶ hat das Qerē לר. Aber Α' Σ' Θ' setzen das Kethībh voraus.

347) *τὴν εὐφροσύνην* war bisher unbekannt. Α' hat sicher den Akkusativ gehabt. Für Σ' dagegen gibt Field nach Eusebios *εὐφροδάνην* *εὐφράνθησαν* = שמחה שמחה an.

348) Der Index steht über dem Schluß von *τρόπον* und zeigt dadurch an, daß das von Origenes sub asterisco hinzugefügte *ἀγαλλιῶνται* hinter *τρόπον* einzuschieben ist.

349) *λάφυρα* wird dem Α' angehören, der שלל gewöhnlich so übersetzt, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath unter *λάφυρον* und *λαφυρεῖν* und vgl. auch Prov. 31₁₁, wo schon Montfaucon zu anonym überliefertem *λαφύρων* = שלל bemerkte: „Videtur esse Aquilae, qui sic solet vertere“. In Unzialschrift konnte Α' vor Λ leicht ausfallen.

350) Masoretische Vokalisation סאון, aber die Übersetzer sprachen סאן.

351) Vgl. Reg. II 20₁₂ במהלל LXX *πεφυρμένος ἐν τῷ αἵματι*. Vielleicht dachte man an einen Zusammenhang von הלל und הלל mit גלל, vgl. Thr. 4₁₄ גלל ברם Σ' ἐφύρησαν ἐν αἵματι.

352) Analog übersetzt Α' שרף durch *ἐμπιπράναι* (Hatch-Redpath S. 458 und Suppl. S. 204), שרף in Deut. 8₁₅. Is. 30₆ durch *ἐμπρηστίς* und in Is. 14₂₉ (s. unten) durch *ἐμπιπρῶν*.

353) 710 schreibt irrtümlich *καυχησιν* statt *καῦσιν*. Hinter *καῦσιν*

- 5 (gr. 6) **כִּי יֵלֵךְ** $\delta\tau\iota$ $\pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\omicron\nu$] Σ' $\nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$
 והיה המשרה $\omicron\tilde{\nu}$ η $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ η $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta$] A' $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ $\tau\omicron$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\nu$
 Σ' Θ' $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ³⁵⁴) η $\pi\alpha\iota\delta\acute{\epsilon}\iota\alpha$
פלא יועץ $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma$] A' $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ Σ' $\pi\alpha\rho\alpha$ -
 $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\mu\omicron\delta\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$
 6 (gr. 7) **לסרבה המשרה** $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ η $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$] $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$] Σ' Θ' ³⁵⁵) $\acute{\epsilon}\pi\lambda\eta$ -
 $\theta\acute{\upsilon}\nu\theta\eta$ η ³⁵⁶) $\pi\alpha\iota\delta\acute{\epsilon}\iota\alpha$
ל'הבין $\kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\tilde{\omega}\sigma\alpha\iota$] A' Σ' Θ' $\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$
 8 (gr. 9) **בנאווה ובגדל לבב** $\acute{\epsilon}\varphi'$ $\acute{\upsilon}\beta\rho\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\eta$] $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$] A' Σ' $\acute{\epsilon}\nu$
 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\eta\varphi\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ ³⁵⁷) $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$
 10 (gr. 11) **יִשְׁנֶב** $\acute{\iota}$ ³⁵⁸) $\acute{\rho}\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$] A' $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ ³⁵⁹) Σ' Θ' $\acute{\upsilon}\psi\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$
יסכסך $\delta\iota\alpha\sigma\kappa\epsilon\delta\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$] $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ ³⁶⁰) $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\acute{\epsilon}\tau$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ ³⁶¹)

fügt Field nach Prokop noch ein $\kappa\alpha\iota$ hinzu, aber dies steht im Hebräischen nicht und fehlt in 710 mit Recht.

354) Hier scheint die Aussprache $\eta\eta\eta\eta$ statt $\eta\eta\eta$ vorausgesetzt zu werden. Oder ist es nur eine freiere Übersetzung?

355) Θ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt. Nach Q's glaubwürdiger Angabe hatte er $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\lambda\eta\theta\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\nu$ $\tau\eta\nu$ $\pi\alpha\iota\delta\acute{\epsilon}\iota\alpha\nu$.

356) Der Artikel fehlt bei Field = Q, aber 710 hat recht. η ist hinter - η ausgefallen.

357) Das bloße $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ gehört nur Σ' an; A' muß davor $\acute{\epsilon}\nu$ = ב gehabt haben.

358) Masoretische Vokalisation יִשְׁנֶב , aber alle Übersetzer haben das Futurum, vgl. 917.

359) A' gibt שנב sonst durch $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\pi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$ wieder (Ps. 106₄₁. 138₆), משנב durch $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\pi\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ (Ps. 91₁₀ [nur syrisch erhalten]. 45₈ [Mercati]. 47₄) oder $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\pi\alpha\rho\tau\acute{\iota}\varsigma$ (Ps. 45₁₂ [Mercati]), vgl. auch Prov. 18₁₀ ונשנב A' Σ' Θ' $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\rho\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. Daher könnte man vermuten, daß $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ einem anderen Übersetzer angehört. Allerdings ist dagegen auch wieder zu beachten, daß $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\nu$ als sehr seltenes Wort (bei Hatch-Redpath überhaupt nicht belegt) gerade zu der Vorliebe des A' für ungewöhnliche Wörter sehr gut paßt.

360) Ein Verbum $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\omicron\upsilon\nu$ ist sonst nirgends bezeugt. Da A' , dem die Übersetzung angehört (s. die folgende Anm.), in der Parallelstelle 19₂ $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}\delta\omega$ hat, könnte man auch hier versucht sein, das $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ der Hs. in $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota$ zu korrigieren. Aber A' hat, wie schon J. Fr. Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus 5 (1821), S. 39 unter $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\acute{\omega}\omega$ bemerkte und Reider S. 353 bestätigt, eine große Vorliebe für Verba auf - $\omicron\upsilon\nu$, und er braucht auch neben dem üblichen $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ das gleich-

- 11 (gr. 12) **מקדם** ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν] Α' ἀπὸ³⁶²⁾ ἀρχῆθεν³⁶³⁾
פּלשתיים τοῦς Ἑλλήνας] Α' Σ' Θ' Φυλιστιεὶν³⁶⁴⁾

falls sonst nirgends bezeugte *σανδαλοῦν*, s. oben S. 39 Anm. 118. Daher ist auch *στασιώσει* nicht zu beanstanden.

361) Vgl. Is. 19₂ **סככתי**(ו) Α' στασιάζω Σ' συμβαλῶ. Danach gehört auch an unserer Stelle *στασιώσει* dem Α', *συμβαλεῖ* dem Σ' an, und *συγκεράσει* bleibt für Θ' übrig. Die Übersetzungen folgen also aufeinander ganz in der üblichen Reihenfolge Α', Σ', Θ' (vgl. oben S. 6 Anm. 2), und es fehlen nur die Autorennamen.

362) Α' hat nach 710 nicht nur an unserer Stelle unelidiertes ἀπὸ vor ἀρχῆθεν und δπισθεν, sondern auch 14₁₄ ἐπὶ ὑψώματα (dagegen Σ' ἐφ' ὑψηλῇ) und ursprünglich wohl auch 1₂₉ ἀπὸ ἰσχυρῶν (s. z. St.), während elidierte Formen bei Α' in 710 überhaupt nicht vorkommen (falls nicht κατ' ἐνίσχυσιν 8₁₁ dem Α' angehört). Ähnlich werden in Aquila ed. Burkitt die Präpositionen nur vor Formen von αὐτός elidiert: Reg. III 21₇ ἀπ' αὐτοῦ, 15 μετ' αὐτούς, IV 23₂₀ ἐπ' αὐτά, 25 μετ' αὐτόν, in allen anderen Fällen dagegen nicht: IV 23₁₂ ἀπὸ ἐκεῖθεν, 17 ἀπὸ Ἰούδα, 22 ἀπὸ ἡμερῶν, 26 ἀπὸ ὁργῆς, 27 ἀπὸ ἐπὶ προσώπου μου = **פני מל פני** (auch ἀλλά IV 23₂₃ ist vor ἐν nicht verkürzt). Die Elision unterbleibt in jüngerer Zeit überhaupt sehr oft im Interesse der Deutlichkeit, vgl. z. B. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 136 f. und Blaß' Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), § 17. Daher können diese unelidierten Formen sehr wohl auf Α' selbst zurückgehen. Allerdings finden wir umgekehrt in Aquila ed. Taylor lauter elidierte Formen: Ps. 89₁₇. 102₁₀ ἐφ' ἡμᾶς, 101₂₀ ἀφ' ὑψους, 102₁₃ ἐφ' υἱοῦς (und ebenda S. 8 in einem Hexapla-Fragment ἀπ' αὐτοῦ); dagegen wieder umgekehrt in den Mailänder Hexapla-Fragmenten in Ps. 17₃₂ ἀπὸ ἄνω (Hatch-Redpath Suppl. S. 200).

363) ἀπὸ ἀρχῆθεν = **מקדם** hat Α' auch in Gen. 2₈, vgl. auch Ps. 77₂ **קדם מני** Α' ἐξ ἀρχῆθεν. Die Übersetzung erklärt sich daraus, daß Α' schon das bloße **קדם** durch ἀρχῆθεν wiedergibt, s. Field zu Gen. 2₈. Infolgedessen kommt er dann sogar zu den Ungeheuerlichkeiten Reg. IV 19₂₅ εἰς ἀπὸ ἡμερῶν ἀρχῆθεν = **קדם למימי**, Ez. 8₁₆ ἀρχῆθενδε = **קדם** und Is. 11₁₄ (s. unten) υἱοῦς ἀρχῆθεν = **בני קדם**.

364) Montfaucon und Field nach Theodoret: „Οἱ λοιποὶ τοὺς Φυλιστιεῖμ“. Aber aus Theodorets Worten „οἱ ἄλλοι ἐρμηνεύται οὐ τοὺς Ἑλλήνας, ἀλλὰ τοὺς Φυλιστιεῖμ ἡρμήνευσαν“ folgt mit Sicherheit nur, daß die anderen Übersetzer das hebräische Wort selbst beibehalten, nicht auch, daß sie es im Akkusativ gehabt haben. Ja der Akkusativ ist hier sogar sehr unwahrscheinlich, da mit 9₁₁ ein neuer Satz beginnt, und die anderen Übersetzer diesen schwerlich wie die LXX als Apposition an den vorher-

מַחֲוֹר א'פ' ἡλίου δυσμῶν] A' Σ' ἀπὸ ³⁶² ὀπισθεν ³⁶⁵ Θ' ἀπ'
ἐσχάτου

12 (gr. 13) שׁב ל' οὐκ ἀπεστράφη] A' οὐκ ἐπεστράφη ³⁶⁶

13 (gr. 14) כפה ואגמון μέγαν καὶ μικρόν] A' κατακάμπτοντα ³⁶⁷ καὶ
στρεβλοῦντα ³⁶⁸ Σ' κάμπτοντα ³⁶⁷ καὶ κημοῦντα ³⁶⁹

14 (gr. 14 [so]) פנים ונשוא פנים καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θανατῶντας]

gehenden angeschlossen haben. Vgl. unten Anm. 373. — Die Form des Eigennamens wechselt: hier A' Σ' Θ' Φυλιστιεῖν, 11₁₄ und 14₃₁ A' Σ' Θ' Φυλιστιεῖμ, 14₂₉ ohne Autornamen Φυλιστιεῖμ.

365) Vgl. Reg. I 15₁₁. II 7 s. Ps. 77₁₁. Is. 59₁₃ (Swete) מַחֲוֹר oder מַחֲוֹר A' ἀπὸ ὀπισθεν.

366) 710 hat nur οὐκ ἐπε. Wir haben ἐπε zu ἐπεστράφη ergänzt nach den Parallelstellen Gen. 3₂₀ (7) שׁוּב LXX ἀποστρέψαι A' ἐπιστρέψαι, Ps. 131₁₀ הִשָּׁב LXX ἀποστρέψης A' ἐπιστρέψης, Is. 51₁₁ יִשׁוּבֵן LXX ἀποστραφήσονται A' ἐπιστραφήσονται, Ez. 21₅ הִשָּׁב LXX ἀποστρέψει A' ἐπιστρέψει, vgl. auch Ier. 37₂₀. Ez. 18₂₈. 21₃₀. Ion. 3 s. Vermutlich hat 710 -στραφη fortgelassen, weil es schon im LXX-Texte steht, ähnlich wie Q in 3₁₇ zu ἀποκαλυψεί als Variante nur ἀνα an den Rand schreibt (s. oben z. St.); allerdings kommt eine solche Kürzung sonst in 710 nicht vor. Übrigens hat an unserer Stelle auch der LXX-Text B's ἐπεστράφη.

367) Vgl. Ps. 56₇ כִּפֶּה LXX κατέκαμψαν, Is. 58₅ הִלָּכָה LXX οὐδ' ἂν κάμψης. Als A'-Übersetzung von כִּפֶּה hatte Field in der Parallelstelle 19₁₅ aus Hieronymus, der für A' incurvum angibt, συγκύπτοντα erschlossen, doch ist auch dort wohl κατακάμπτοντα anzunehmen, obgleich dies eigentlich nicht = incurvum, sondern = incurvantem ist, wie Hieronymus selbst an beiden Stellen übersetzt.

368) στρεβλοῦντα war als A'-Übersetzung von אַגְמֹן schon aus der Parallelstelle 19₁₅ bekannt, vgl. auch 58₅ (Auct.) אַגְמֹן A' στρεβλόν. Die Deutung ist hier ähnlich wie bei Σ', s. die folgende Anm.; besonders ähnlich sind „folternd“ (A') und „Halseisen“ (Σ' 58₅).

369) Die Übersetzung κημοῦντα lehnt sich an den Klang des hebräischen אַגְמֹן an, vgl. oben S. 50 Anm. 195. Ein eigentümliches Zusammentreffen ist es, daß im Talmud umgekehrt das griechische Lehnwort גִּימֹן = κημόν (Akkusativ) aus dem hebräischen אַגְמֹן erklärt wird, s. die Talmud-Wörterbücher. — Daß in den Parallelstellen Is. 19₁₅. 58₅ (Auct.) andere Σ'-Übersetzungen (τέλος, <κ>λοιόν) überliefert sind, beweist nicht gegen die Richtigkeit der Angabe von 710, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. unten zu φουσῶν 14₂₉; überdies ist <κ>λοιός „Halseisen“ 58₅ sinnverwandt mit κημός „Maulkorb“.

A' καὶ αἰρούμενος προσώποις³⁷⁰⁾ Θ'³⁷¹⁾ καὶ ἐπηρμένος πρό-
σωπα³⁷²⁾ Σ' καὶ αἰδέσιμος³⁷³⁾

הוא הראש אֶצֶת הָאֶרְחָלָה] A' Σ' Θ' αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή³⁷⁴⁾

15 (gr. 16) ומאשריו מבלעים καὶ πλανῶσιν ὅπως καταπίωσιν αὐ-
τούς³⁷⁵⁾] Σ' καὶ οἱ μακαριζόμενοι³⁷⁶⁾ αὐτοῦ καταπινόμενοι³⁷⁷⁾

16 (gr. 17) (בחוריו νεανίσκους] A' ἐπιλέκτους³⁷⁸⁾

370) Die pluralische Übersetzung von פְּנִים, deren Echtheit man wohl nicht bezweifeln kann, ist selbst bei A' selten. Sie kommt in den von Hatch-Redpath aus Is. angeführten Stellen nirgends vor. In Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor kommt der Singular πρόσωπον oft vor (s. die Stellen bei Hatch-Redpath Suppl. S. 212), der Plural dagegen nur in Ps. 101²⁶ לפְּנִים εἰς πρόσωπα. — Vgl. oben Is. 3₃.

371) Die Stellung des Θ' vor Σ' verstößt gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Sie erklärt sich wohl daraus, daß die Θ'-Übersetzung, obgleich mit der A'-Übersetzung nicht identisch, ihr doch ziemlich ähnlich ist, während die Σ'-Übersetzung ganz für sich allein steht. (In der Parallelstelle 3₃ haben wir die gewöhnliche Reihenfolge A', Σ', Θ', aber dort sind A' und Θ' einander auch nicht so ähnlich.)

372) Θ' wird hier den Plural πρόσωπα aus der LXX, in der er allerdings in anderem Sinne, zur Bezeichnung mehrerer Gesichter, gebraucht ist, beibehalten haben. Dagegen hat er in 3₃, wo er das in der freien Übersetzung der LXX nicht wörtlich wiedergegebene פְּנִים von sich aus übersetzt, den Singular προσώπων verwendet.

373) Montfaucon und Field haben nach Eusebius αἰδέσιμον im Akkusativ. Aber da mit 9₁₄ ein neuer Satz beginnt, wird Σ' hier ebenso wie A' Θ' den Nominativ gehabt und nicht wie die LXX diesen Satz als Apposition an den vorhergehenden angeschlossen haben. Vgl. oben S. 77 Anm. 364.

374) Q gibt als Übersetzung der λοιποὶ nur αὐτὸς κεφαλή an; aber der Artikel ist unentbehrlich, und auch ἐστίν ist nicht unwahrscheinlich, dieses allerdings nur für Σ' Θ', nicht für A' (vgl. oben 8₁₃).

375) Der Index steht beim vorhergehenden μακαρίζοντες.

376) Obwohl in 1₁₇ (s. oben) gerade nicht Σ', sondern A' und Θ' אשר durch μακαρίζειν wiedergaben, ist die Richtigkeit der Angabe nicht zu bezweifeln, da Σ' dieselben Wörter oft verschieden übersetzt (vgl. Anm. 369) und auch in Ps. 16₁₁ אשריו durch μακαρίζοντες με wiedergibt.

377) Diese überhaupt sehr übliche Übersetzung von בָּלַע findet sich bei Σ' auch in Ps. 34₂₅ (Mercati). 51₆. 54₁₀. Is. 25₈. Hab. 1₁₃ (A' Σ' Θ').

378) Ebenso übersetzt A' in Is. 62₅ (und Σ' in Ps. 88₂₀, wo בחור jedoch in der Tat „Auserwählter“ und nicht bloß „Jüngling“ heißt).

כאביר³⁹⁷⁾] Α' Σ' ὡς δυνατός³⁹⁸⁾ Θ' ὡς κράτει

15 בו היתפאר הגרין על החצב μὴ δοξασθήσεται ἄβνη ἄνευ τοῦ
κόπτοντος ἐν αὐτῇ] Α' μήτι³⁹⁹⁾ αὐχίσει⁴⁰⁰⁾ ὁ πέλυξ⁴⁰¹⁾ ἐπὶ τὸν
λατομουῦντα ἐν αὐτῷ

מניפו⁴⁰²⁾ על יתגל המשור על ἢ ὑψωθήσεται πρίων ἄνευ τοῦ
ἐλκοντος αὐτόν] Σ' ἢ μεγαλυνθήσεται πρίων κατὰ τῶν κινού-
των αὐτόν

16 לכן ἀλλὰ] Α' Σ' διὰ τοῦτο⁴⁰³⁾

19 ושאר עץ יערו מספר יהיו καὶ οἱ καταλειφθέντες ἀπ' αὐτῶν
ἔσονται ἀριθμός] Α' Σ' καὶ τὸ ἐπὶ λειμμά⁴⁰⁴⁾ ξύλων δορυμοῦ αὐ-

397) Wo im Hebräischen כאביר יוריר steht, hat die LXX καὶ δειδῶ πόλεις κατοικουμένας (von Tischendorf und Swete zum folgenden Verse gezogen); 710 hat den Index bei κατοικουμένας. — Statt כאביר hat das Qerē בביר, aber die Übersetzer folgen dem Kethibh.

398) δυνατός ist bei Α' gewöhnlich = גבור, aber = אביר auch in Ier. 8₁₆. Bei Σ' ist δυνατός = אביר auch in Ier. 46₁₅. (In anderen Quellen wird diese Übersetzung in Ier. 8₁₆ den beiden Übersetzern Α' Σ', in Ier. 46₁₅ den Γ' zugeschrieben.)

399) Α' übersetzt die Fragepartikel ה sehr oft durch μήτι und dementsprechend auch הלא durch μήτι οὐ, s. die Stellen bei Hatch-Redpath S. 920 Sp. 2 und Iob 40₃, wo μήτι καίπερ ἀκυρώσεις (so hat die von Field in der Anm. angeführte Hs. richtig statt καὶ παρακυρώσεις) κρίσιν μου = האם תפר משפטי sicher nicht dem Σ', sondern dem Α' angehört, da auch καίπερ = אם (zum Unterschied von καί = ו und καίγε = גם) und ἀκυροῦν = הפר Spezialitäten Α''s sind, s. Aquila ed. Taylor S. 79 zu Ps. 95₁₀ und unten die Anm. zu Is. 14₂₇. In der LXX kommt μήτι = ה nur in Mal. 3₈ vor und zwar nur in BS*, während die übrigen Hss. εἰ haben. Bei Σ' soll es, abgesehen von der schon besprochenen Stelle, noch dreimal (Exod. 2₁₄. Iob 6₈. Am. 9₇), bei Θ' einmal (Iob 14₁₄) vorkommen, aber zwei von diesen vier Stellen sind zweifelhaft, weil zwei Übersetzer zusammengefaßt sind (Iob 14₁₄ Α' Θ', Am. 9₇ Α' Σ').

400) αὐχέιν kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor, paßt aber völlig zur Übersetzungspraxis des Α', s. oben S. 45 Anm. 156.

401) Ebenso übersetzt Α' in Deut. 19₅.

402) Masoretische Vokalisation מְנִיפֹ, aber Σ' sprach wohl מְנִיפֹ, indem er an eine große, von zweien gezogene Säge dachte. Vgl. das im nächsten Versgliede folgende מְרִימִי.

403) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

404) 710 ἐπιλημμά: derselbe Fehler wie in 19. 15₇. ἐπιλημμά kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor.

- τοῦ ψήφῳ ἔδονται⁴⁰⁵⁾ Θ' καὶ τὰ ἐπίλοιπα ξύλα τοῦ δρυμοῦ
αὐτῶν⁴⁰⁶⁾ ἀριθμῶ ἔδονται⁴⁰⁷⁾
- 20 באמת תִּי אֱלֹהִים עֵלִי A' Σ' ἐν ἀληθείᾳ
- 23 כלה ונחרצה כי ὅτι λόγον συντετμημένον] A' ὅτι τελευτήν καὶ
συντομήν Σ' Θ' συντέλειαν γὰρ καὶ συντομήν⁴⁰⁸⁾
- 33 הקומה תִּי ὕβρει⁴⁰⁹⁾] A' τῷ ἀναστήματι⁴¹⁰⁾ Σ' ἡλικίᾳ⁴¹¹⁾ Θ' τῷ
μεγέθει

405) Field nach Prokop: „Σ. τὰ δὲ ἐπίλοιπα τῶν ξύλων τοῦ δρυμοῦ αὐτοῦ ἀριθμῶ ἔδονται“. Das ist eine etwas freiere Übersetzung, die wohl zu der Art des Σ' paßt; beachte besonders das δὲ und die Hinzufügung des Artikels vor ξύλων und δρυμοῦ. Man könnte also annehmen, daß die A'Σ'-Übersetzung von 710 in Wirklichkeit nur dem A' angehörte; aber reine A'-Übersetzung kann es auch nicht sein, da die Hinzufügung des Artikels vor ἐπίλειμμα der Praxis A's widerspricht, s. oben S. 26 Anm. 55. Merkwürdig ist übrigens, daß die von Prokop überlieferte Σ'-Übersetzung in den beiden Punkten, in welchen sie am stärksten von der A'Σ'-Übersetzung von 710 abweicht, nämlich in τὰ ἐπίλοιπα (vgl. unten zu 159) und ἀριθμῶ, mit der Θ'-Übersetzung von 710 übereinstimmt, während sie sonst auch mit dieser keineswegs identisch ist. Wie Σ' in Wirklichkeit übersetzt hat, läßt sich unter diesen Umständen nicht sicher feststellen. Auch die Wortwahl gibt keinen Ausschlag: Σ' übersetzt מספר durch ψῆφος auch Eccl. 517. Is. 4026 (A'Σ'Θ'), aber dagegen steht Deut. 328 למספר A' εἰς ψῆφον Σ'Θ' κατὰ ἀριθμόν, und נֶאֱמַר sollen in Is. 1111, der einzigen Stelle, wo es in den uns erhaltenen Fragmenten der Hexapla noch vorkommt, alle drei Übersetzer durch ἐπόλειμμα wiedergegeben haben.

406) Dies αὐτῶν wird Θ' aus der LXX beibehalten haben, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

407) Über die Berührungen dieser Übersetzung mit der von Prokop überlieferten Σ'-Übersetzung s. Anm. 405.

408) συντέλειαν γὰρ καὶ συντομήν ist auch in 2822 als Übersetzung von כִּי כֻלָּה ונחרצה überliefert, wird dort aber dem A' zugeschrieben. Das ist zweifellos falsch, da die Verwendung von γὰρ durch A's Prinzip, die hebräische Wortstellung genau beizubehalten, ausgeschlossen wird. 710 hat recht, doch gehört das γὰρ vielleicht nur dem Σ' an. (Vgl. auch Dan. 927 כֻּלָּה ונחרצה עַד A'Σ' [oder nach Syrohex. nur Σ'] ἕως συντελείας καὶ τομῆς. Ähnlich übersetzt auch die LXX in Is. 1022 כְּלִיִּן חֲרָק durch συντελῶν καὶ συντέμων, 2822 כֻּלָּה ונחרצה durch συντελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα.)

409) Der Index steht beim vorhergehenden ὕψηλοι.

410) A' übersetzt קומה durch ἀνάστημα oder ἀνάστημα auch in Reg. III

34 כנכי היער *οἱ ὑψηλοὶ*] Σ' Θ' τὰ δάση τοῦ δρυμοῦ
 אריר(ב שὺν τοῖς) ὑψηλοῖς⁴¹²] Α' ἰσχυροῶς

Kapitel 11.

2 יראת εὐσεβείας⁴¹³] Α' Σ' Θ' φόβου
 3 ביראת יהוה והריחו ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ] Θ' καὶ
ὁσφρανεῖ αὐτὸν⁴¹⁴ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ⁴¹⁵)
 עיני לא למראה οὐ κατὰ τῇν δόξαν] Σ' Ε' οὐ τῇ δράσει⁴¹⁶)

6^{10.20} (Montfaucon: „Α' Θ'“, doch hat Field „Θ“ mit Recht eingeklammert). IV 19²³ (nur syrisch erhalten). Is. 37²⁴. Ez. 40⁵ („Α' Σ'“). Kein anderer Übersetzer hat diese stumpfsinnig etymologisierende Übersetzung (in Ez. 40⁵ ist Σ' gewiß fälschlich zu Α' hinzugefügt), daher ist auch das anonym überlieferte ἀνάστημα Exod. 25⁹ dem Α' zuzuschreiben.

411) Ebenso übersetzt Σ' in Cant. 7⁷, LXX und Σ' und Εβρ. in Ez. 13¹⁸. Sonst kommt diese Übersetzung nirgends vor.

412) Der Index steht beim vorhergehenden Αἶβανος, aber לבנון kann nicht durch ἰσχυρός übersetzt sein. Das einzige Wort, das hier in Frage kommt, ist אריר, und dieses wird in der Tat einigemal durch ἰσχυρός wiedergegeben, s. Field Iud. 5¹³ (LXX B-Text). 25 (Θ'). Neh. 3⁵ (Lucian-Text). Ier. 25³⁵ (Σ'), vgl. auch Is. 33²¹ (Σ' κραταῖος). Aber Α' selbst übersetzt es nirgends so, sondern gibt es stets durch ἐπερμεγένης wieder: Ps. 15³. 75⁵. 92^{4.2}. Is. 33²¹ und (nur syrisch erhalten) Ps. 8¹⁰. 92^{4.1}. Ier. 14³. 25³⁵. Auch ist der Nominativ ἰσχυρός bei Α' sehr unwahrscheinlich. Also ist die Zuweisung von ἰσχυρός an Α' gewiß falsch.

413) Das εὐσεβείας der LXX entspricht, genau genommen, dem יראת יהוה des hebräischen Textes.

414) Θ' faßt והריחו als Perf. Hiph'il in kausativem Sinne „riechen lassen“.

415) Dies θεοῦ hat Θ' aus der LXX beibehalten und davor nur, wie auch vor φόβου, den Artikel hinzugefügt. Vgl. oben S. 28 Anm. 69.

416) Field nach Prokop: „Σ. οὐ τῇ δράσει τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ κρινεῖ, οὐδὲ τῇ ἀκοῇ τῶν ὠτῶν αὐτοῦ ἐλέγξει“. Es ist sehr sonderbar, daß unsere Hs., die im Wortlaut genau mit Prokop übereinstimmt, den Anfang zugleich der Ε', den Schluß zugleich dem Θ' zuschreibt, und höchst wahrscheinlich ist beides falsch. Denn die Zuweisung einer Übersetzung an Ε' ist, wie oben S. 6 gezeigt, immer verdächtig. Und daß Θ', der למראה in Anlehnung an die LXX (vgl. die folgende Anm.) durch κατὰ τῇν ὄψιν wiedergibt, das parallele למשטר mit Wechsel der Konstruktion durch den Dativ τῇ ἀκοῇ übersetzt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

Θ' οὐ κατὰ ⁴¹⁷⁾ τὴν ὁψιν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ

למשמע אֲנִיו יוֹכִיחַ ולא οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει] Σ' Θ' οὐδὲ
τῇ ἀκοῇ τῶν ὠτων αὐτοῦ ἐλέγξει ⁴¹⁶⁾

4 בשבת τῷ λόγῳ] Α' Σ' Θ' ἐν ῥάβδῳ ⁴¹⁸⁾

שפתי וברוח καὶ ἐν πνεύματι διὰ χεῖλέων] Α' Σ' Θ' καὶ ἐν πνεύ-
ματι χειλέων αὐτοῦ

5 (ו) מתני ὁ σφύς] Α' νῶτον ⁴¹⁹⁾

6 נהג ἄξει] Α' ἐλαύνων ⁴²⁰⁾

7 כבקר καὶ βοῦς ⁴²¹⁾] Α' Σ' Θ' ὡς βοῦς ⁴²²⁾

417) Θ' hat diese sinngemäße Wiedergabe von ל' durch κατὰ aus der LXX beibehalten, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

418) Conrad Kircher, Concordantiae V. T. Graecae Ebraeis vocibus respondententes II (1607). Sp. 1783 und Abr. Trommius, Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum I (1718), S. 1002 (Nr. 29) geben zu unserer Stelle an: „ῥάβδῳ alii“. Sie haben dies aus der von ihnen zugrunde gelegten Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597, die zu τῷ λόγῳ notiert: „al. interp. omnes, τῇ ῥάβδῳ, ex Hebr.“ Die Wechelsche LXX-Ausgabe (enthalten in „Divinae Scripturae, nempe Veteris ac Novi Testamenti, omnia. Francofurti. Apud Andreae Wecheli heredes. 1597“) führt in den Anmerkungen die Reste der anderen Übersetzungen an und zwar stets, auch wenn sie nur lateinisch überliefert sind, bloß in griechischer Retroversion und ohne Quellenangabe. An unserer Stelle hat sie wohl in recht willkürlicher Weise aus Hieronymus geschöpft, der z. St. sagt: „Percussit quoque omnia terrena opera *virga*, sive ut LXX transtulerunt *verbo oris sui*“. Drusius, Montfaucon und Field führen jenes ῥάβδῳ nicht an.

419) Der Akkusativ νῶτον wird durch Angleichung an das ὁσφύν der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51. Bei Α' erwartet man, da מתניר von אזור abhängt, den Genetiv νώτου (nicht etwa den Gen. Plur. νώτων, da Α' מתנים sinngemäß nur in Ps. 68 24, wo es mehrere Rücken bezeichnet [מתניהם], pluralisch wiedergibt).

420) Die Übersetzung von נהג durch ἐλαύνειν kommt nur bei Α' vor, s. Exod. 31. Reg. I 30 2. 22. IV 9 20. Ps. 77 52 (nur syrisch erhalten). Analog übersetzt er מנהג Reg. IV 9 20 zweimal durch ἐλασις.

421) Der Index steht beim vorhergehenden λέων.

422) Nach Q hatte Α' nicht ὡς βοῦς, sondern ὡς βουκόλιον, und dies ist gewiß richtig, da Α' durch βοῦς nur die Ausdrücke für Einzelwesen שׂוֹר (Lev. 27 26. Reg. II 6 13. Prov. 15 17 [Α' Θ']), אֵלֶּךְ (Prov. 14 4), פֶּרֶה (Am. 4 1 [Α' Θ']) wiedergibt. Die alle drei Übersetzer zusammenfassende Angabe von 710 ist also ungenau und soll eigentlich auch wohl nichts weiter besagen, als daß alle drei ὡς statt καὶ gehabt haben. Übrigens

- 8 יִשְׁעָשׁ וְיֹנָן καὶ παιδίον νήπιον] Θ' καὶ παιζέται⁴²³⁾ θηλάζον
צַפְעוֹנִי ἐκγόνων ἀσπίδων] Α' Σ' βασιλλέσκον⁴²⁴⁾
- 9 כְּמִים לִים מְכִסִּים ὡς ὕδωρ πολλὸν κατακαλύψαι θαλάσσης] Α' Σ' ὡς
ὑδατα θαλάσσης⁴²⁵⁾ καλύπτοντα
- 10 לִנֹס ἄρχειν] Α' Σ' Θ' εἰς σύσσημον⁴²⁶⁾
כְּכֹד τιμῇ] Α' Σ' Θ' δόξα
- 11 שְׁנִית τοῦ δεῖξαι] Α' Σ' Θ' δεύτερον⁴²⁷⁾
פְּתֹרֹס Βαβυλωνίας] Α' Φεθρούς
שְׁנַעַר ἡλίου ἀνατολῶν] Α' Σ' Θ' Σενναάο
חֲמַח ἰσραβίας] Α' Σ' Θ' Αἰμάθ
- 12 נֹס σημεῖον] Α' σύσσημον⁴²⁸⁾

hat auch der LXX-Text B's ὡς βοῦς, und dieselbe Lesart wird vorausgesetzt, wenn Q angibt, daß Θ' ὁμοίως τοῖς Ο' habe, während Q's eigener LXX-Text καὶ βοῦς bietet; der LXX-Text des Archetypus, aus dem Q's hexaplarische Randnoten stammen, muß also gegen Q mit B übereingestimmt haben, vgl. oben S. 16.

423) 710 *παιζεται*: sinnlos.

424) 710 *βασιλλέσκους*, aber ein Akkusativ ist durch die Konstruktion ausgeschlossen und auch ein Plural bei Α' unwahrscheinlich. Vgl. unten 14²⁹ und Ier. 8¹⁷ (s. Field z. St.).

425) Das bloße *θαλάσσης* kann wohl dem Σ' angehören, aber nicht dem Α', denn dieser würde ὅ durch εἰς oder den Artikel wiedergegeben haben, s. das hebr.-griech. Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ὅ“.

426) *σύσσημον* ist, anscheinend von erster Hand, aus *σύσσειμον* korrigiert. Denselben Schreibfehler, aber nicht korrigiert, hat Cod. 88 in Is. 33²³, s. Fields Anm. z. St. Sonst vgl. Anm. 428.

427) Für Σ' gibt Field nach Eusebius und Prokop ἐκ δευτέρου an. Das ist um so sicherer richtig, als Prokop ausdrücklich gerade diese Abweichung des Σ' von Α' notiert. In 710 sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen wieder unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

428) Ebenso übersetzt Α' נֹס Ps. 59⁶. Is. 11¹⁰ (s. oben). 13² (s. unten). 33²³ (Α' Σ' Θ') und חֲמַח Is. 59¹⁹ zum Unterschied von *σημεῖον* = חֲמַח Ios. 2¹² (Οἱ λοιποί). Ps. 73⁴ zweimal. 9 (Ο' Α' Σ' Θ'). Is. 7^{11.14}. 8¹⁸ (Οἱ λοιποί). Daher ist Is. 30¹⁷ נֹס Α' Θ' ὡς *σημεῖον* (aus Cod. 88, vgl. unten S. 93 Anm. 477) unglaubwürdig. Auch ist in Ier. 4⁶. 50² das syrische ܡܠܝܚܐ nicht mit Field durch *σημεῖον*, sondern durch *σύσσημον* zu retrovertieren, vgl. den syrohexaplarischen LXX-Text von Is. 5²⁸. 49²². 62¹⁰, in welchem ܡܠܝܚܐ gleichfalls = *σύσσημον* ist.

- 14 ככתה פלשתים *ἐν πλοίοις ἀλλοφύλων*] *Α' ἐν ὠμίᾳ*⁴²⁹⁾ *Φυλι-*
*σθιεύμ*⁴³⁰⁾ *Σ' Θ' διὰ τῶν ὤμων Φυλισθιεύμ*⁴³⁰⁾
 ייון *πρὸ νομεύσουσιν*] *Α' διαρπάσουσιν*
 קדם בני (תא תוֹס) אֶפ' הָלֵלוֹן אֲנָטוֹלֹוֹן] *Α' υἱοὺς ἀρχῆθεν*⁴³¹⁾
 אדום *Ἰδουμαίαν*] *Σ' Ἐδώμ*
 ידם משלוח *τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν*] *Α' ἀποστολὴ χειρὸς αὐ-*
*τοῦ*⁴³²⁾ *Σ' Θ' ἑκτασίς χειρῶν αὐτοῦ*⁴³³⁾
- 15 חררם(י) *ἐρημώσσει*] *Α' Σ' Θ' ἀναθεματίσει*
 ים לשון תא תִּהְיֶה אֲסָסָאן] *Α' Σ' Θ' τὴν γλῶσσαν θαλάσσης*
- 16 מסלה *δίοδος*] *Α' ἀπεσκολοπισμένη*⁴³⁴⁾
 עלה *ὅτε ἐξῆλθεν*] *Α' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ*⁴³⁵⁾

429) Wahrscheinlich hat *Α' ὠμία* = ככתה (Exod. 27₁₄ [*Α' Σ'*]. Ez. 40₄₀ [*Α' Σ'*]) und *ῥμος* = ככח (Gen. 48₂₂. Ps. 20₁₃. Is. 9₆. 22₂₂ [*Α' Θ'*]) unterschieden. Eine Ausnahme bilden nur Ez. 29₇. 41₂, wo er ככתה durch *ῥμος* wiedergegeben haben soll.

430) So auch 14₃₁, dagegen 9₁₁ *Α' Σ' Θ' Φυλισθιεύμ*, 14₂₈ ohne Autornamen *Φυλισθιεύμ*.

431) Vgl. oben S. 77 Anm. 363.

432) Q *αὐτῶν*: richtig, da es dem Hebräischen entspricht.

433) Q, der die Übersetzungen von *Σ'* und *Θ'* einzeln und etwas ausführlicher mitteilt, hat bei beiden *ἑκτασίς χειρὸς αὐτῶν*. Darin ist *ἑκτασίς* ein offenkundiger, schon von Drusius verbesserter Fehler für das in 710 richtig überlieferte *ἑκτασίς*. Dagegen ist *χειρὸς αὐτῶν* dem *χειρῶν αὐτοῦ* von 710 vorzuziehen.

434) Als Substantiv ist *δδός* hinzuzudenken. Dieselbe für *Α'* charakteristische Übersetzung findet sich in Is. 36₂ („*Α' Σ'*“: natürlich falsch). 40₃ (Auct.). Field hat an beiden Stellen *ἀνεσκολοπισμένη*, aber in der in 40₃ überlieferten verstümmelten Form *πεσκολοπισμένη* ist noch das richtige *π-* erhalten, welches Field nur zu *ἀπ-* hätte ergänzen müssen, statt es nach 36₂ in *ἀν-* zu ändern. Analog übersetzt *Α'* das Verbum *כלל* durch *ἀποσκολοπίζειν* Ps. 67₅. 118₁₁₈ (תִּלְיִם). Is. 57₁₄. Er brachte *כלל* und *מסלה* mit dem nur in Ez. 2₆. 28₂₄ vorkommenden Worte *תִּלְיִם* oder *תִּלְיִם* „Dorn“ zusammen, das in der LXX Ez. 28₂₄ durch *σκόλοψ* „Spitzpfahl, Dorn“ wiedergegeben wird, und deutete *מסלה* als einen von Dornen gesäuberten Weg.

435) Diese Übersetzung gehört so nicht dem *Α'* an, denn 1) würde er nicht den Artikel hinzugefügt haben, s. oben S. 26 Anm. 55, 2) übersetzt er durch *ἀνάβασις* die Substantive *מַעְלָה* Is. 15₅ (anonym überliefert) und *מַעְלָה* Ps. 119₁ (*Α' Σ'*), also schwerlich auch den Infinitiv *עלה*; aus Reg. III 18₃₆ *בעלה* × *Α' Θ' κατὰ ἀνάβασιν* ist nichts zu schließen, da *Α'* dort mit *Θ'* zusammengefaßt ist.

Kapitel 12.

- 1 נודך εὐλογήσω σε] A' Σ' Θ' ἐξομολογήσομαι σοι
 נבך אבך ἀπέστρεψας τὸν θυμὸν σου] A' Σ' ἀπεστράφη ὁ θυ-
μὸς σου⁴³⁶⁾
 נחמני תחמני⁴³⁷⁾ ἡλέησάς με] A' Θ' παρεκάλεσάς με
 2 ומרת אלנעס⁴³⁸⁾] A' ἐγκώμιον⁴³⁹⁾ Σ' Θ' ὑμνησις
 3 ששן(ב מעט) εὐφροσύνης] A' χαρᾶς⁴⁴⁰⁾
 4 קראו בֹּאֲטַע] A' ἐπικαλεῖσθε
 עֲלִילַת] ἔνδοξα] A' ἐναλλαγάς⁴⁴¹⁾ Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα
 5 ומרו ὑμνήσατε] μελωδήσατε ψάλατε⁴⁴²⁾
 נחמני⁴⁴³⁾ ὑψηλά] A' ὑπερηφανίας Σ' ἔνδοξα Θ' ὑπέρογκα

436) Diese Übersetzung gehört so nicht dem A' an, denn 1) hat A' das Imperfekt ישב schwerlich durch einen Aorist wiedergegeben, 2) bevorzugt A' das Kompositum ἐπιστρέφειν, vgl. oben S. 78 Anm. 366, 3) widerspricht die Hinzufügung des Artikels der Praxis des A', s. oben S. 26 Anm. 55.

437) Masoretische Vokalisation נחמני תחמני, aber die Übersetzer sprachen נחמני תחמני.

438) Der Index steht beim vorhergehenden δόξα.

439) Ebenso übersetzt A' מְרִירָה Is. 51₃ und מְרִירָה Ps. 146₁.

440) Die Herkunft dieser Übersetzung von A' ist nicht zu bezweifeln, da er ששון und מְשֻׁשׁ auch sonst durch χαρά wiedergibt (Ps. 44₉. Is. 35₁₀ [Auct.]. 60₁₅ [Auct.]. 61₃. Ier. 7₃₄ [Syrohex.]; auch in Is. 51₁₁ gehört „A' Θ' χαρά“ vermutlich zu ששון, nicht zu שמחה). Doch wird A' hier ἐν χαρᾷ übersetzt haben; χαρᾶς wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

441) Ebenso übersetzt A' in Ps. 9₁₂ und Aquila ed. Taylor Ps. 102₇. Analog ist Deut. 22₁₄ עֲלִילַת דְּבָרִים A' ἐναλλακτικὰ ῥήματα, Is. 66₄ (Auct.) (הם) תַּעֲלִילֵי A' ἐναλλαγάς, Is. 3₄ תַּעֲלִילִים A' ἐναλλάσσεται (s. oben), und ἐναλλάσσειν bei A' = תַּעֲלִילֵי Reg. I 6₆ (anonym). 31₄. Ier. 38₁₉ (nur syrisch erhalten). Außerdem soll A' durch ἐνέλλαξεν noch יַשְׁנִי(ר) Reg. I 21₁₃ wiedergegeben haben. ἐναλλάσσειν und seine Derivate sind sonst in den Bibelübersetzungen sehr selten: nach Hatch-Redpath kommt sonst überhaupt nur noch ein ἐναλλαγῇ (Sap. 14₂₆) und ein ἐναλλάξ (LXX Gen. 48₁₄) vor, vgl. aber auch Field Iud. 19₂₅.

442) μελωδεῖν findet sich, stets als Übersetzung von זָמַר, bei A' Ps. 29₃. 29₁₃ (nur syrisch erhalten). 32₂ (Auct.). 70₂₂. 146₇, bei A' Σ' Ps. 26₆, bei A' E' Ps. 137₁, bei Σ' Ps. 65₄. 70₂₃. 100₁. 146₇. Demnach wird μελωδήσατε an unserer Stelle sicher dem A', wahrscheinlich auch dem Σ' zuzuweisen sein. ψάλατε würde dann für Θ' übrigbleiben.

6 צהלי $\acute{\alpha} \gamma \alpha \lambda \lambda \iota \tilde{\alpha} \sigma \theta \epsilon]$ $A' \Sigma'$ χρεμέτιξε Θ' τέρπου⁴⁴⁴⁾

Kapitel 13.

2 נשפה $\pi \epsilon \delta \iota \nu \omicron \tilde{\upsilon}]$ A' γνοφώδους⁴⁴⁵⁾ Σ' δμαλοῦ⁴⁴⁶⁾

נם $\sigma \eta \mu \epsilon \iota \omicron \nu]$ A' σύσσημον⁴⁴⁷⁾

הרימו $\psi \acute{\omega} \sigma \alpha \tau \epsilon]$ Σ' ἐπάρατε

3 צויתי $\sigma \nu \nu \tau \acute{\alpha} \sigma \sigma \omega$ ⁴⁴⁸⁾] $A' \Sigma' \Theta'$ ἐνετειλάμην

גבורי⁴⁴⁹⁾ $\gamma \acute{\iota} \gamma \alpha \nu \tau \epsilon \varsigma]$ $A' \Sigma'$ δυνατοί⁴⁵⁰⁾

5 ועמו $\kappa \alpha \iota \omicron \iota \acute{\omicron} \pi \lambda \omicron \mu \acute{\epsilon} \chi \omicron \iota \alpha \upsilon \tau \omicron \tilde{\upsilon}]$ A' ⁴⁵¹⁾ Σ' $\kappa \alpha \iota \sigma \kappa \epsilon \acute{\upsilon} \eta \acute{\omicron} \rho \gamma \eta \varsigma$
 $\alpha \upsilon \tau \omicron \tilde{\upsilon}$

6 שר $\sigma \nu \nu \tau \rho \iota \beta \eta]$ A' συντριβή⁴⁵²⁾ $\Sigma' \Theta'$ τάλαιπωρία

443) Masoretische Vokalisation נִשְׁפָּה, aber A' sprach נִשְׁפָּה (vgl. 917), Σ' und Θ' vermutlich נִשְׁפָּה als Plural von נִשְׁפָּה.

444) 710 $\chi \rho \alpha \iota \mu \epsilon \tau \iota \xi \epsilon$. Vgl. Is. 541 צהלי A' und Σ' $\chi \rho \epsilon \mu \epsilon \tau \iota \sigma \omicron \nu \Theta'$ $\tau \acute{\epsilon} \rho \pi \omicron \nu$.

445) Diese zunächst sehr auffällige Übersetzung erklärt sich daraus, daß A' נשפה von נִשְׁפָּה ableitete, was er Reg. I 3017 und wohl auch Is. 214 ($A' \Theta'$, nur lateinisch erhalten) durch σκοτομήνη wiedergibt. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn wohl besonders die Ähnlichkeit des נשפה הרי unserer Stelle mit הרי נשף Ier. 1316 (die A' -Übersetzung von Ier. 1316 ist zweifelhaft, s. Field). Von A' hängt Hieronymus ab, wenn er in der Vulgata נשפה durch caliginosum wiedergibt. — Aus γνοφώδους ist das νεφώδους entstanden, welches Basilius (s. Field) aus einer anderen Übersetzung ($\kappa \alpha \theta' \acute{\epsilon} \tau \epsilon \rho \alpha \nu \acute{\epsilon} \chi \delta \omicron \sigma \iota \nu$) anführt.

446) Vgl. Ier. 321 שפיים Σ' δμαλῶν (aus dem Syrischen rekonstruiert).

447) Vgl. oben S. 86 Anm. 428.

448) Der Index fehlt im Texte.

449) גבורי. Das Pronomen suffixum ist in der freien Übersetzung der LXX nicht zum Ausdruck gekommen.

450) Field richtig δυνατούς. Der Nominativ ist in 710 durch Angleichung an den LXX-Text entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

451) A' ist gewiß mit Unrecht hinzugefügt, denn er übersetzt ועם sonst nirgends durch ὄργη, sondern durch ἐμβρίμησις Ps. 374 ($A' \Sigma'$). Ier. 1010 (Auct.). 1517 ($A' \Sigma'$). Os. 716 und einmal angeblich durch ἀπειλή Ez. 2131.

452) Dem A' kann diese Übersetzung nicht angehören. Denn A' übersetzt שר sonst stets durch προνομή, und diese bei keinem anderen Übersetzer vorkommende Gleichung ist bei A' so fest, daß er προνομή auch zur Übersetzung keines anderen hebräischen Wortes verwendet, s. Iob 521. Ps. 116. 314 (ἐλς προνομήν μου = לְשָׂרִי). Prov. 217. Os. 713. Hab. 217 und

שדי τοῦ θεοῦ] A' Σ' Θ' ἱκανοῦ⁴⁵³⁾

7 לבב ψυχῇ] A' Σ' Θ' καρδία

8 יולדה γυναικὸς τικτούσης oder vielmehr יחילון συμφοράσουσιν]
A' Σ' Θ' ὠδινούσης⁴⁵⁴⁾

פני להבים פניהם καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὡς φλόξ μεταβα-
λοῦσιν] Θ' πρόσωπον φλογὸς τὸ πρόσωπον αὐτῶν

9 עברה θυμοῦ⁴⁵⁵⁾] μήνιδος

10 וכסיליהם καὶ ὁ Ὠρίων] Σ' καὶ τὰ ἄστρα αὐτοῦ⁴⁵⁶⁾

die von Field aus dem Syrischen retrovertierten Stellen Ier. 20₈. 48₃. Os. 10₁₄ und vgl. auch die ebenfalls für A' charakteristische Wiedergabe von שדד durch *προνομεύειν* (s. die Anm. zu *ἐπρονομεύειν* 15 1). Da nun für *συντριβή* auch Σ' Θ', die nach 710 selbst anders übersetzen, nicht in Betracht kommen, und da es überhaupt ganz abnorm ist, daß eine am Rande angeführte Übersetzung völlig mit der LXX übereinstimmt, so wird „A“ zu streichen sein. *συντριβή* ist dann hier nur aus dem LXX-Texte wiederholt, vgl. die Anm. zu dem einzigen Parallelfalle 5 24. Allerdings läßt sich die abnorme Wiederholung des Textwortes am Rande aus 710 selbst nicht erklären; vielleicht hat sie in den uns unbekannten Verhältnissen des Archetypus ihren Grund gehabt und dann, gerade weil sie abnorm war, die Hinzufügung eines Autornamens verursacht. Oder stand hier, wie J. Wackernagel vermutet, ursprünglich A' *προνομή*, und wurde dies unter dem Einflusse des LXX-Textes (s. oben S. 26 Anm. 51) in A' *συντριβή* verschrieben?

453) Über diese Übersetzung s. Field Auct. S. 3 zu Gen. 17₁, Aquila ed. Taylor S. 72 zu Ps. 91₁ und Reider S. 350.

454) *ὠδινειν* ist bei A' stets, in der LXX und den übrigen Übersetzungen meistens = חיל. Daher muß die Angabe von 710 falsch sein. Das Richtige bietet Q, der zum folgenden *συμφοράσουσιν* = יחילון bemerkt: „οἱ Γ' ὠδινήσουσιν“. In 710 ist diese Randnote zum vorhergehenden *τικτούσης* gezogen, weil sie dorthin nach dem ganzen Zusammenhange (*ὠδίνεις αὐτοὺς ἔξουσιν ὡς γυναικὸς τικτούσης*) viel besser zu passen schien als zu *συμφοράσουσιν*. Infolgedessen hat man dann *ὠδινῆσουσιν*, um es dem *τικτούσης* anzupassen, in *ὠδινούσης* geändert, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 49 Anm. 190.

455) Der Index steht beim folgenden *δργης*, aber *μήνιδος* war schon aus Q als Θ'-Übersetzung von עברה bekannt (vgl. auch 16 ε, wo Θ' gleichfalls עברה durch *μήνις* wiedergibt).

456) Field hat nach einer sehr allgemein gehaltenen Angabe des Hieronymus richtig τὰ ἄστρα rekonstruiert, aber dazu, ohne sich auf irgendwelche Überlieferung stützen zu können, nach dem Hebräischen αὐτῶν hinzugefügt. Dies zeigt, wie gefährlich es ist, selbst solche kleinen Textbestandteile frei zu erfinden: αὐτῶν ist, obwohl äußerlich dem hebräischen

11 השבת(ו) ἀπολῶ ⁴⁵⁷⁾] Α' ἐξαλείψω ⁴⁵⁸⁾ Σ' Θ' καταπαύσω

12 פז(מ) τὸ χρυσίον τὸ ἄπυρον] Α' κίρρον ⁴⁵⁹⁾

14 מדה φεύγον ⁴⁶⁰⁾] Α' ἐξωσμένος ⁴⁶¹⁾

וואיש אל ארצו ינוס καὶ ἄνθρωπον εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ διῶ-
ξαι ⁴⁶²⁾] Α' Σ' Θ' καὶ ἄνηρ εἰς γῆν αὐτοῦ φεύξεται ⁴⁶³⁾

Suffix genau entsprechend, doch falsch, da das Suffix sich auf das Plurale tantum השמים bezieht, und Σ' dieses gewiß durch den Singular τοῦ οὐρανοῦ wiedergegeben hatte.

457) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnoten stehen unten auf der Vorderseite von Bl. 59, das Textwort ἀπολῶ dagegen in der ersten Zeile der Rückseite.

458) Diese Übersetzung ist verdächtig frei. Es gibt aber in der Umgebung kein anderes Wort, das durch ἐξαλείψω wiedergegeben sein könnte, und die Σ' Θ'-Übersetzung καταπαύσω geht ganz unzweideutig auf השבת(ו) zurück. Vielleicht sind die Autorennamen falsch und ἐξαλείψω dem Σ', καταπαύσω nur dem Θ' zuzuweisen (wollte man καταπαύσω auch dem Α' zuweisen, so würde eine abnorme Reihenfolge der Übersetzer herauskommen, s. oben S. 6 Anm. 2).

459) κίρρον ist Akkusativ, denn Α' hat hier gewiß ebenso übersetzt wie in Prov. 819, wo er מַפֵּז durch παρὰ κίρρον wiedergibt. Zu κίρρον wird als Substantiv χρυσίον hinzuzudenken sein („gelbes Gold“).

460) Der Index steht beim folgenden πλανώμενον, das im Hebräischen überhaupt kein Äquivalent hat.

461) Der Schluß des Wortes ist auf der hier sehr unscharfen Photographie nicht ganz deutlich zu erkennen. Sicher ist ἐξωσμεν, über dem ν steht anscheinend ein ο, die bekannte Abkürzung für -ος. מדה ist Attribut von צבי. Die LXX übersetzt צבי gewöhnlich durch δορκάς, aber an unserer Stelle durch δορκάδιον und in Cant. 217, wo die Liebende den Geliebten auffordert dem צבי zu gleichen, durch das Maskulinum δόρκων. Für Α' ist δορκάσιν und δορκάδων in Cant. 27 (Α' Σ' Ε'). 35 (Οἱ λοιποὶ) als Übersetzung des Plur. Fem. צבאות überliefert. Wenn ἐξωσμένος richtig gelesen ist, muß Α' hier den Sing. Mask. צבי durch δόρκων oder δόρκος wiedergegeben haben, und dies ist auch sehr wahrscheinlich, da es ganz seinem Streben nach Genauigkeit entspricht, vgl. oben S. 10 Anm. 2.

462) Der Index steht beim vorhergehenden ὥστε und zwar über dem Schluß des Wortes unmittelbar vor dem ersten ἄνθρωπον dieses Verses. Es sind also die beiden ἄνθρωπον miteinander verwechselt.

463) Q, der nur Α' anführt, hat πρὸς statt εἰς und φεύξονται statt φεύξεται: beides für Α' zweifellos richtig. Die Besonderheiten Α's sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 9 Z. 9—13.

15 ידקר הִתְהַדְּהֶתָּה⁴⁶⁴] *A' Σ' Θ' ἐκκεντηθήσεται*

16 ירשו לעניהם ἐνώπιον αὐτῶν ῥάξουσιν] Vor und hinter ἐνώπιον αὐτῶν sind über der Zeile Asterisken hinzugefügt, und am Rande steht ✕ *A' Σ' Θ' ῥάξουσιν*⁴⁶⁵). Außerdem ist zu ῥάξουσιν am Rande bemerkt: *Θ' ῥίψουσιν*⁴⁶⁶)

(ק' תשכנה) ונשיהם תשגלנה καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἔξουσιν⁴⁶⁷)]
*A' καὶ αἱ*⁴⁶⁸) *γυναῖκες αὐτῶν συγκατασθήσονται*⁴⁶⁹) *Σ' πα-*
*ραχρησθήσονται*⁴⁷⁰) *Θ' σχεθήσονται*⁴⁷¹)

19 כשרים כמחפצת צבי ממלכות הפארת גאון ונשיהם תשגלנה καλεῖται ἐνδοξος
 ὑπὸ βασιλέως Χαλδαίων, ὃν τρόπον κατέστρεψεν] *Σ' ἡ δύννα-*

464) Der Index wird bei *ἡττηθήσεται* stehen, ist aber in der hier ganz schlechten Photographie nicht zu sehen.

465) Hierdurch soll ἐνώπιον αὐτῶν doch wohl als Zusatz aus *A' Σ' Θ'* bezeichnet werden. Es fehlt aber in keiner LXX-Hs. ganz, nur hat B bloßes ἐνώπιον ohne αὐτῶν und zwar hinter ῥάξουσιν, nicht davor wie 710 und viele andere LXX-Hss. (auch S*, „der infolge des Homoioteleutons ῥάξουσιν καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν ausläßt). Daher ist die Asterisierung hier unerklärlich. Auch weicht diese Stelle von allen übrigen darin ab, daß hier die asterisierten Worte nicht am Rande stehen.

466) So, im Konjunktiv, die Hs. In der aktivischen Wiedergabe von יִרְשׁוּ stimmt *Θ'* mit der LXX überein, dagegen hat er bei dem folgenden תִּשְׁגַּלְנָה das Aktiv der LXX (ἔξουσιν) in das Passiv (σχεθήσονται) korrigiert. Daraus darf man wohl schließen, daß er hier יִרְשׁוּ gesprochen hat.

467) Der Index fehlt im Texte und am Rande.

468) Der Artikel gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

469) Diese Übersetzung ist für *A'* charakteristisch. Er übersetzt das Nomen שָׁגַל Ps. 44¹⁰ durch σύγκοιτος und dementsprechend das Verbum שָׁגַל durch συγκατασθῆναι (so auch Deut. 28³⁰, wo aber auffälligerweise der Mann das Subjekt von συγκατασθῆσεται = שָׁגַל ist). Hieraus folgt zugleich, daß *A'* hier wie in Deut. 28³⁰ das Kethibh wiedergibt, nicht das Qerē, welches an beiden Stellen שָׁגַל durch שכב ersetzt.

470) Diese freie, sinngemäße Übersetzung ist ebenso charakteristisch für *Σ'*, wie die etymologisierende συγκατασθῆσονται für *A'* und die an die LXX sich anlehrende σχεθήσονται für *Θ'*.

471) *Θ'* behält das von der LXX gebrauchte Verbum bei und korrigiert nur die aktivische Konstruktion der LXX nach dem Hebräischen in die passivische, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Seine Abhängigkeit von der LXX ist um so sicherer, als ἔχειν = שָׁגַל sehr selten ist (nur noch LXX Deut. 28³⁰).

μῖς⁴⁷²⁾ τῶν βασιλειῶν⁴⁷³⁾, τὸ αὔχημα τῆς ὑπερηφανίας Χαλ-
δαίων, ὡς ἔστρεψεν

20 לַנֶּחֱם εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον⁴⁷⁴⁾] Α' εἰς νῆκος⁴⁷⁵⁾ Σ' Θ' εἰς τέλος
21 אַחִים ἤχου⁴⁷⁶⁾] Α' τυφόνων⁴⁷⁷⁾ Σ' ὀίμ⁴⁷⁸⁾ Θ' ἤχων⁴⁷⁹⁾

472) Vgl. Dan. 11 45 לַהֲרֹ צַבִּי קִדְשׁ Σ' εἰς τὸ ὄρος τῆς δυνάμεως τὸ ἄγιον. Σ' faßt צַבִּי im Sinne von צָבָא, das er oft durch δύναμις wiedergibt, z. B. in Is. 34 4 und besonders oft in dem Gottesnamen יְהוָה צְבָאוֹת (s. in unseren Fragmenten selbst 1 9. 14 24. 27).

473) 710 akzentuiert βασιλείων. In Reg. III 4 21 kommt βασιλείων = מַמְלָכָה in einem längeren Zusatze vor, welchen Origenes sub asterisco aus Α' Σ' in seinen LXX-Text eingeschoben hat, gehört aber dort zweifellos nur Α' an; denn bloß dieser gibt מַמְלָכָה auch in Reg. III 14 8. IV 15 19 durch βασιλείων wieder, während Σ' βασιλείων lediglich zur Übersetzung von אֶרְמוֹן „Palast“ Ps. 47 4. 14. 121 7. Thr. 2 5. 7 und מִנְכָּן „Wohnung (Gottes)“ Ps. 67 6 verwendet, dagegen מַמְלָכָה unten 14 16 und Reg. III 2 46. Ps. 45 7, um nur die ganz unzweideutigen Fälle anzuführen, durch βασιλεία wiedergibt. Also ist βασιλείων in 710 nur einer der gar nicht seltenen Akzentuationsfehler.

474) Der Index steht beim vorhergehenden κατοικηθήσεται.

475) 710 νεκος. νῆκος = נֶכֶס und νικοποιός = מַצִּיחַ sind bekannte Α'-Übersetzungen.

476) Der Index steht über dem Schluß des vorhergehenden οἰκίαι.

477) Schon Montfaucon hatte nach Hieronymus richtig „Α. τυφόνων“ rekonstruiert. Field korrigiert τυφόνων nach Q in φωνῶν und führt als Beweis dafür noch an: „Cod. 88 affert: Α. φωνῶν; et Syro-hex.: Α. clamores, s. strepitus (כֹּסִי)“. Aber כֹּסִי übersetzt nach R. P. Smith, Thesaurus Syriacus sonst niemals φωνή, sondern ἤχος, θόρυβος u. dgl.; daher ist die Zurückführung von כֹּסִי auf φωνῶν mindestens unsicher. Und vollends „Cod. 88“ beweist gar nichts. „Cod. 88“ ist nicht die berühmte alte Hs. des hexaplarischen LXX-Textes Rom, Privatbibl. Chigi, R. VII. 45, sondern, wie Field selbst nachgewiesen hat, eine von Leo Allatius († 1669) angefertigte Abschrift, s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 278—280. Am Rande dieser Abschrift hat nun Allatius Fragmente der anderen Übersetzer hinzugefügt, und zwar hat er sie, wie gleichfalls Field (II S. 767) gezeigt hat, größtenteils aus der Hs. HoP 86 entnommen. Außerdem aber hat Allatius für Is. offenbar auch die Ausgabe Q's von Curterius benutzt. Hierfür nur zwei absolut sichere Beweise: 1) Zu κρίμα Is. 10 2 hat „Cod. 88“ nach HoP Appendix ad Esaiam altera die Randnote „ἄλλ. χρηματα“. Keine LXX-Hs. und kein anderer Übersetzer hat hier wirklich χρήματα, nur Curterius S. 163 bietet

בנות יענה *σειρῆνες*] *A' Σ' στρουθοὶ κάμηλοι* ⁴⁸⁰⁾ *Θ' θυγατέρες στρουθῶν*

22 א״ם ὀνοκένταυροι] *A' Σ' Θ' ἵμ* ⁴⁸¹⁾

ענג *καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐ-*
τῶν] *A' Σ' Θ' καὶ σειρῆνες ἐν ναοῖς τρυφῆς* ⁴⁸²⁾

וימיה לא ימשכו *καὶ οὐ χρονοῖσι*] *A' Σ' Θ' καὶ αἱ* ⁴⁸³⁾ *ἡμέραι αὐ-*

in seinem Abdrucke des LXX-Textes von Q irrtümlich *χρήματα* statt *κρίματα*. Und diesen Druckfehler des Curterius bucht Leo Allatius als Lesart eines *Ἄλλος*. 2) In Is. 13₈ hat Q die Randnote „οἱ Γ' ὠδινῆσουσιν“, s. oben S. 90 Anm. 454. Aus diesem *ὠδινῆσουσιν* ist bei Curterius S. 198 das sinnlose *οδικῆσουσιν* geworden, und dieses wiederum hat Allatius im „Cod. 88“ in *αδικῆσουσιν* emendiert. Hieraus folgt, daß auch die Note „Α. φωνῶν“ im „Cod. 88“, welche Field zur Bestätigung Q's anführt, aus Curterius, d. h. aus Q selbst, stammt.

478) Bisher nur aus Hieronymus als *ohim* bekannt, wonach man *ὥχειμ* rekonstruierte (so schon bei Drusius).

479) Θ' behält die Übersetzung der LXX bei und stellt nur nach dem hebräischen Texte den Plural her, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Zur Wahl gerade dieser Übersetzung hat wohl die Rücksicht auf den ähnlichen Klang des hebräischen und griechischen Wortes beigetragen, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

480) Richtiger nach Q u. a. *στρουθοκάμηλοι*, wie auch an den übrigen Stellen (s. Hatch-Redpath) überliefert ist.

481) Dies stimmt genau zu der Angabe des Hieronymus, wonach alle Übersetzer *iim* hatten. Drusius, Montfaucon und Field schreiben im Anschluß an Eusebius und Prokop *iein*.

482) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zu dem LXX-Texte *ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῆς* (so haben sie statt *αὐτῶν*) die Dublette *καὶ ἐν τοῖς ναοῖς τῆς σπατάλης αὐτῆς* hinzu. Hierzu bemerkt Field: „Proculdubio ex alio interprete, fortasse Symmacho. Cf. Hex. ad Eccl. 2₈“. In der Tat ist Fields Vermutung sehr wohl möglich: nicht nur Eccl. 2₈ *הַנֶּזֶק א' τρυφάς Σ' σπατάλας* läßt sich für sie anführen, sondern auch Deut. 28₅₄ *וְנִשְׁאָר א' τρυφητής Σ' σπαταλός* (vgl. ferner Field zu Cant. 7₆). Auch hat Lucian in 14₂ wiederum eine zweite Übersetzung in starker Anlehnung an Σ' hinzugefügt, s. unten S. 95 Anm. 485. Demnach würde hier bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Besonderheit des Σ' unberücksichtigt geblieben sein. Zu voller Sicherheit kann man allerdings nicht gelangen, da Σ' zur Wiedergabe der Wurzel *נשף* auch Ableitungen von *τρυφή* verwendet: Ier. 6₂ *הַנֶּזֶק Σ' τρυφερῶς*, Is. 58₁₄ *וְנִשְׁאָר א' Σ' Θ' ἐν τρυφήσεως*.

483) Dieses *αἱ*, welches Drusius und Montfaucon nach Curterius schon

της οὐ μὴ ἀφελκυσθῶσιν⁴⁸⁴)

Kapitel 14.

- 1 הגר ὁ γειώρας] A' Σ' Θ' ὁ προσήλυτος
 2 בית ישראל הַתְּחִלּוֹם⁽¹⁾ κατακληρονομήσουσιν καὶ πληθυν-
 θήσονται] Σ' διελούνται αὐτοὺς οἶκος Ἰσραήλ⁴⁸⁵)
שְׂבִיחַם לַשְׁבִּיחַם αἰχμάλωτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς] A' Σ' Θ'
αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς
 ורדו בנגשיהם καὶ κυριεύθησονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν]
Σ' καὶ ὑποτάξουσι τοὺς φορολογούντας⁴⁸⁶) αὐτούς
 4 המשל הזה τὸν θρῆνον τοῦτον] A' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
מדהבה ὁ ἐπισπουδαστῆς] Σ' Θ' ἡ φορολογία⁴⁸⁷)
 5 מטה τὸν ξυρόν] A' Σ' ῥάβδον Σ'⁴⁸⁸) βακτηρίαν
 7 (gr. 6) שקטה πεποιθώς⁴⁸⁹) ἡσύχασεν⁴⁹⁰)
 8 ברושים τὰ ξύλα τοῦ Λιβάνου] A' ἐλάται⁴⁹¹) Σ' Θ' πίτνες

richtig hatten, läßt Field fort, da er der falschen Angabe über XII = Q bei HoP (erste „Appendix ad Esaiam“) vertraut. Der Artikel paßt durchaus zu Θ', welchen Q als einzigen Autor nennt, aber nicht zu A', s. oben S. 26 Anm. 55. Auch οὐ μὴ = אֵל ist dem A' nicht zuzutrauen.

484) Q ἐφελκυσθῶσιν.

485) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zum alten LXX-Texte hinzu καὶ καταδιελούνται αὐτοὺς οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. Diese von Field einem ἄλλος zugeschriebene zweite Übersetzung geht offenbar auf die in 710 überlieferte Σ'-Übersetzung zurück, vgl. oben S. 94 Anm. 482.

486) Vgl. Iob 318. 397 נָשָׂה LXX φορολόγος und oben 312.

487) Ebenso übersetzt Hieronymus in der Vulgata *tributum*. Diese Bedeutung wird aus dem Zusammenhange erschlossen sein, denn שְׂבִיחַה folgt auf שְׂבִיחַ נָשָׂה, und נָשָׂה hatte Σ' eben vorher in 14₂ durch φορολογῶν wiedergegeben (vgl. die vorige Anm.).

488) Da ῥάβδον für Σ' auch anderweit bezeugt ist (s. Field Auct. S. 29), wird C' vor βακτηρίαν Schreibfehler für Θ' sein.

489) Der Index steht beim vorhergehenden ἀνεπαύσατο, aber da ἡσύχασεν gewöhnlich = שָׁקט ist, wird dies ein Versehen sein, welches wohl dadurch hervorgerufen wurde, daß ἡσύχασεν seiner Form nach viel besser zu ἀνεπαύσατο als zu πεποιθώς zu passen schien.

490) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

491) Ebenso übersetzt A' in Ps. 103₁₇. Is. 37₂₄. 41₁₉. 55₁₃. 60₁₃. Os. 14₉. Kein anderer Übersetzer gibt בְּרוֹשִׁים durch ἐλάτη wieder.

9 רגזה ἐπικράνθη] *A'* ἐκλονήθη⁴⁹²⁾ *Σ'* ἐσαλεύθη *Θ'* ὠρ-
γίσθη⁴⁹³⁾

עורר לך רפאים כל עתודי ארץ συνηγέσθησάν σοι πάντες οἱ
γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς] *A'* *Θ'* ἐξήγειρέν σοι ῥαφαεὶμ,
πάντας καιρίμους γῆς⁴⁹⁴⁾

10 חלית ἑάλωσ] *A'* ἠρρώστησας⁴⁹⁵⁾ *Σ'* ἐμαλακίσθης *Θ'* ἐτρώθης⁴⁹⁶⁾
נמשלת κατελογίσθησ] *Σ'* *Θ'* συμπαρεβλήθης

11 גאוןך ἡ δόξα σου] *A'* τὸ⁴⁹⁷⁾ ὑπερφερές⁴⁹⁸⁾ σου *Σ'* *Θ'* ἡ ὑπερη-
φανία σου

המית נבליך ἡ πολλή εὐφροσύνη σου] *Σ'* ἐθανατώθη τὸ πτωμά
σου⁴⁹⁹⁾ *Θ'* ὁ θάνατος κατέρρηξέν σε⁵⁰⁰⁾

מכסך τὸ κατακάλυμμά σου] *Σ'* περιβόλαιόν⁵⁰¹⁾ σου

492) Vgl. oben S. 55 Anm. 230.

493) Vgl. z. B. 14¹⁶ מרגיז *Θ'* παροργίζων.

494) καιρίμους gehört wohl speziell dem *A'* an, vgl. oben zu καιρίμων
11. Auch das Fehlen des Artikels in πάντας καιρίμους γῆς spricht für *A'*,
vgl. oben S. 26 Anm. 55.

495) ἀρρωστεῖν und ἀρρωστος, ἀρρωστία, ἀρρώστημα kommen bei *A'*
oft als Übersetzung von חלה und seinen Derivaten vor, bei *Σ'* und *Θ'*
dagegen selten und meistens an Stellen, wo sie mit *A'* zusammengefaßt sind,
sodaß man keine Gewähr für die Genauigkeit der Überlieferung hat; s.
die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 160 und Suppl. S. 200.

496) τιτρώσκειν und τρώσις kommen nach Hatch-Redpath oft bei *Σ'*
vor, vgl. auch unten 14¹²; für *Θ'* liefern erst unsere Fragmente eine Be-
legstelle in 16, und dort hat die Verwendung von τρώσις ihren besonderen
Grund, s. z. St. Umgekehrt sind μαλακία und μαλακίζεσθαι bei *Θ'* je
einmal belegt, bei *Σ'* aber gar nicht. Daher werden die Übersetzungen
von *Σ'* und *Θ'* hier vertauscht sein. — *Σ'* gibt durch τιτρώσκειν und
τρώσις meistens Formen und Ableitungen von חלל wieder, dann aber auch
von חלה (vgl. besonders Is. 57¹⁰ חלית *Σ'* ἐτρώθης) und הלש (unten 14¹²).

497) τὸ gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt,
s. oben S. 26 Anm. 55.

498) Zu ὑπερφερές = גאון vgl. oben S. 35 Anm. 95.

499) *Σ'* sprach הִמִּית oder הִמַּת statt הִמִּיחַ und leitete נבליך von
נבלה ab, vgl. Ier. 36³⁰ נבלתו *Σ'* τὸ πτωμα (αὐτοῦ). Ähnlich Hieronymus
in der Vulgata concidit cadaver tuum.

500) *Θ'* sprach הִמִּיחַ. Welche Verbalform er in נבליך gesehen hat,
läßt sich nicht sicher sagen.

501) περιβόλαιον kam zwar oben 3²² bei *A'* vor, ist aber sonst ge-
rade für *Σ'* mehrmals bezeugt, s. Hatch-Redpath.

- 12 הילל $\delta \epsilon \omega \sigma \phi \acute{o} \rho \omicron \varsigma$] Σ' $\delta \lambda \omicron \lambda \acute{\upsilon} \xi \omega \nu$ ⁵⁰²⁾
 חולש על גוים $\delta \acute{\alpha} \pi \omicron \sigma \tau \acute{\epsilon} \lambda \lambda \omega \nu$ $\pi \rho \delta \varsigma$ $\pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha$ $\tau \acute{\alpha}$ $\xi \theta \nu \eta$] Σ' δ $\tau \iota$ -
 $\tau \rho \acute{\omega} \sigma \kappa \omega \nu$ ⁵⁰³⁾ $\acute{\epsilon} \pi'$ $\xi \theta \nu \eta$ Θ' δ $\acute{\alpha} \sigma \theta \epsilon \nu \epsilon \iota \alpha \varsigma$ $\pi \alpha \rho \acute{\epsilon} \chi \omega \nu$ $\acute{\epsilon} \pi'$ $\xi \theta \nu \eta$
- 13 אל $\tau \omicron \upsilon$ $\omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \upsilon$ ⁵⁰⁴⁾] $A' \Theta'$ $\iota \sigma \chi \upsilon \rho \omicron \upsilon$ ⁵⁰⁵⁾ Σ' $\theta \epsilon \omicron \upsilon$
 מועד $\upsilon \psi \eta \lambda \tilde{\omega}$] $A' \Sigma'$ $\sigma \upsilon \nu \tau \alpha \gamma \tilde{\eta} \varsigma$ ⁵⁰⁶⁾ Θ' $\kappa \alpha \iota \rho \omicron \upsilon$
 צפון בירכתי $\acute{\epsilon} \pi \iota$ $\tau \acute{\alpha}$ $\delta \omicron \rho \eta$ $\tau \acute{\alpha}$ $\upsilon \psi \eta \lambda \acute{\alpha}$ $\pi \rho \delta \varsigma$ $\beta \omicron \rho \rho \tilde{\alpha} \nu$] $A' \Sigma' \Theta'$ $\acute{\epsilon} \nu$ $\mu \eta$ -
 $\rho \omicron \iota \varsigma$ $\beta \omicron \rho \rho \tilde{\alpha}$
- 14 עב $\kappa \mu \tau \iota$ על במתי $\acute{\epsilon} \pi \acute{\alpha} \nu \omega$ $\tau \tilde{\omega} \nu$ $\nu \epsilon \varphi \epsilon \lambda \tilde{\omega} \nu$ ⁵⁰⁷⁾] A' $\acute{\epsilon} \pi \iota$ ⁵⁰⁸⁾ $\upsilon \psi \acute{\omega} \mu \alpha \tau \alpha$ ⁵⁰⁹⁾ $\pi \acute{\alpha}$ -
 $\chi \omicron \upsilon \varsigma$ ⁵¹⁰⁾ Σ' $\acute{\epsilon} \varphi'$ $\upsilon \psi \eta \lambda \tilde{\eta}$ $\nu \epsilon \varphi \acute{\epsilon} \lambda \eta$
- 15 בור אל ירכתי $\epsilon \iota \varsigma$ $\tau \acute{\alpha}$ $\theta \epsilon \mu \acute{\epsilon} \lambda \iota \alpha$ $\tau \tilde{\eta} \varsigma$ $\gamma \tilde{\eta} \varsigma$ ⁵⁰⁷⁾] $A' \Theta'$ $\pi \rho \delta \varsigma$ $\mu \eta \rho \omicron \nu \varsigma$ $\lambda \acute{\alpha} \kappa$ -
 $\kappa \omicron \nu$ Σ' $\epsilon \iota \varsigma$ $\beta \acute{\alpha} \theta \eta$ $\lambda \acute{\alpha} \kappa \kappa \omicron \nu$
- 16 ישגיו $\theta \alpha \nu \mu \acute{\alpha} \sigma \omicron \upsilon \sigma \iota \nu$] $A' \Sigma' \Theta'$ $\kappa \alpha \tau \alpha \kappa \acute{\upsilon} \psi \omicron \nu \sigma \iota \nu$
 מרגיו δ $\pi \alpha \rho \omicron \xi \acute{\upsilon} \nu \omega \nu$] A' δ $\kappa \lambda \omicron \nu \tilde{\omega} \nu$ Σ' $\tau \alpha \rho \acute{\alpha} \xi \alpha \varsigma$ ⁵¹¹⁾
 מרעיש ממלכות $\sigma \epsilon \acute{\iota} \omega \nu$ $\beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \iota \varsigma$] Σ' $\sigma \upsilon \sigma \sigma \epsilon \acute{\iota} \sigma \alpha \varsigma$ $\beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \iota \alpha \varsigma$

502) Diese Übersetzung gehört nach Hieronymus dem A' an. Wer recht hat, läßt sich nicht entscheiden, da $\delta \lambda \omicron \lambda \acute{\upsilon} \xi \epsilon \iota \nu$ = $\delta \lambda \iota \lambda$ bei allen Übersetzern von der LXX an vorkommt.

503) Vgl. oben Anm. 496.

504) Statt bei $\omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \upsilon$ steht der Index beim vorhergehenden $\omicron \upsilon \rho \alpha \nu \acute{\omicron} \nu$ = שמים .

505) Vgl. oben S. 28 Anm. 66.

506) S. die Anmerkung zu $\sigma \upsilon \nu \tau \alpha \gamma \acute{\alpha} \varsigma$ 114.

507) Die Randnoten zu Vers 14 und 15 sind in 710 vertauscht, daher steht auch der Index für die Randnoten zu Vers 14 bei $\theta \epsilon \mu \acute{\epsilon} \lambda \iota \alpha$ Vers 15, und umgekehrt der Index für die Randnoten zu Vers 15 bei $\acute{\epsilon} \pi \acute{\alpha} \nu \omega$ Vers 14.

508) Über das Fehlen der Elision bei A' s. oben S. 77 Anm. 362.

509) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1422 (nur in Eccl. 10₆ ist $\acute{\epsilon} \nu$ $\upsilon \psi \acute{\omega} \mu \alpha \sigma \iota$ = במרומים) und Suppl. S. 215. Kein anderer Übersetzer gibt $\kappa \mu \tau \iota$ durch $\upsilon \psi \omega \mu \alpha$ wieder, daher wird auch das in Lev. 26₃₀ anonym überlieferte $\upsilon \psi \acute{\omega} \mu \alpha \tau \alpha$ = במת(ים) (s. HoP und Brooke-McLean z. St.; Field willkürlich erweiternd $\tau \acute{\alpha}$ $\upsilon \psi \acute{\omega} \mu \alpha \tau \alpha$ $\acute{\epsilon} \mu \tilde{\omega} \nu$) dem A' angehören.

510) Vgl. oben S. 50 Anm. 198.

511) Q hat umgekehrt $\kappa \lambda \omicron \nu \tilde{\omega} \nu$ ohne, δ $\tau \alpha \rho \acute{\alpha} \xi \alpha \varsigma$ mit Artikel. Das ist natürlich das Richtige, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. (Noch Field gibt nach Curterius für A' falsch δ $\kappa \lambda \omicron \nu \tilde{\omega} \nu$ an, vgl. oben S. 18 unter „Q“. Swete, der aus der Photographie Q's gesehen hat, daß nur $\kappa \lambda \omicron \nu \tilde{\omega} \nu$ dasteht, schlägt frageweise vor, davor den Artikel zu ergänzen!) — Über $\kappa \lambda \omicron \nu \epsilon \acute{\iota} \nu$ s. oben S. 55 Anm. 230.

17 (ו)סִירִי τοὺς ἐν ἐπαγωγῇ⁵¹²] Α' Σ' Θ' δεσμίους

18 שׂאֵן ἄνθρωπος] Σ' ἕκαστος

19 מַקְבָּר ἐν τοῖς ὄρεσιν] ἀπὸ τοῦ τάφου σου⁵¹³)

נַחֲבֵר כְּנָצַר ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος] Α' ὡς ἀκρεμῶν⁵¹⁴) δια-
πεπαρμένος⁵¹⁵) Σ' ὡς ἔκτρωμα Θ' ὡς βλαστός

בֹר אֶל חֲנִי εἰς ἄδου] Α' Θ' ἐπὶ⁵¹⁶) λίθους λάκκον Σ' ἐπὶ
θεμελίου⁵¹⁷) λάκκον

כַּפָּר מוֹכֵס ὃν τρόπον ἰμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον] Α' Σ' ὡς
σῶμα δυσῶδες⁵¹⁸) Θ' ὠξέος⁵¹⁹)

512) Der Index fehlt im Texte.

513) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

514) Oder ἀκρεμῶν? 710 schreibt ἀκρεμων ohne Spiritus und Akzent. — Hieronymus Sp. 179 berichtet, daß Α' נַחֲבֵר כְּנָצַר durch *quasi sanies polluta* wiedergegeben habe. Damit übereinstimmend berichtet derselbe Sp. 255 nochmals, Α' habe נַצַּר durch *ιχώρ* übersetzt; auch fügt er hier die Σ'-Übersetzung ἔκτρωμα und die Θ'-Übersetzung *germen* hinzu und bemerkt noch ausdrücklich, daß Α' hier anders übersetze als in 111, wo er נַצַּר durch ἀκρεμῶν wiedergegeben hatte. Danach sollte man annehmen, daß Hieronymus genau zugesehen hat. 710 stimmt in ἔκτρωμα und βλαστός ganz zu den Angaben des Hieronymus, gibt aber für Α' nicht *ιχώρ* an, sondern ἀκρεμῶν, also eben das Wort, welches Α' nach Hieronymus wohl in 111, aber nicht an unserer Stelle verwendet haben soll. Hier ist ein unlösbarer Widerspruch. Übrigens wäre für ἀκρεμῶν noch anzuführen, daß es in Is. 60²¹ abermals als Α'-Übersetzung von נַצַּר vorkommt.

515) διαπεπαρμένος = נַחֲבֵר ist ohne jede Parallele und unerklärlich. Sollte es etwa aus διαπεπατημένος oder -μένον entstanden sein und ursprünglich zu מוֹכֵס gehören, welches Α' nach Fields Retroversion durch *συμπεπατημένον* wiedergegeben hätte (s. Anm. 518)?

516) Dies ἐπὶ wird nur dem Θ' angehören.

517) Bisher nur aus Hieronymus als *fundamenta* bekannt, wonach man seit Drusius *θεμέλια* rekonstruierte.

518) Hieronymus Sp. 256: „*Sicut cadaver putridum* [dies ist die eigene Übersetzung des Hieronymus] sive, ut Aquila transtulit, *conculcatum*“. Hier nach hat Field „Α. ὡς πτῶμα *συμπεπατημένον*“ rekonstruiert. 710 stimmt wieder nicht zu Hieronymus. ὡς σῶμα δυσῶδες wird nur dem Σ' angehören, denn die richtige Übersetzung *conculcatum* ist für Α' sehr wahrscheinlich und vielleicht in dem διαπεπαρμένος von 710 entstellt erhalten, s. Anm. 515. — Σ' und Θ', denen Hieronymus folgt, scheinen בֹּרֵס im Sinne von באש gefaßt zu haben, vgl. Is. 34³ (ב) באש Σ' ἢ δυσῶδια.

- 20 לא תחד אתם בקבורה οὐκ ἔσται καθ' αῖον, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔση
καθαρός] A' οὐχ ἅμα σὺν ἀντοῖς ἐτάφη⁵²⁰⁾
ך(צ) תִּהְיֶה גֵּהֶנּוּ מוֹן] A' Σ' Θ' σου⁵²¹⁾
ך(מ) תֹּן לֹאֹן מוֹן] A' Σ' Θ' σου⁵²¹⁾
22 לכבל αὐτῶν] A' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας⁵²²⁾
ונכר נין ספרμα] A' γονήν Σ' ἀπόγονον⁵²³⁾
23 קפר ושמתיה למורש καὶ θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον ὥστε κα-
τοικεῖν ἐχίνοισ] A' Σ' Θ' καὶ θήσω αὐτὴν εἰς κληρονομίαν
ἐχίνου
מים ואנמי καὶ ἔσται εἰς οὐθ' ἐν] A' καὶ λίμνας⁵²⁴⁾ ὕδατων Σ' Θ'
ἐλη⁵²⁵⁾ ὕδατων
השמר במטאטאיה καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βράθρον
εἰς ἀπώλειαν] Σ' Θ' καὶ πηλοβορχήσω⁵²⁶⁾ αὐτὴν ἐν πηλοβορχίᾳ
ἀφανισμῷ

519) ὡσεὶ „stinkend geworden“ (ergänze aus dem Vorhergehenden ὥμα) ist Partizip von ὡσεκεν, einer hellenistischen Perfektbildung nach Analogie des Aorists ὡσεσεν LXX Exod. 8¹⁴ (öfter im Kompositum ἐπὶ-
ζεσεν Exod. 7²¹. 16^{20.24}). Klassisch würde es ὡζεκεν heißen; diese Form ist von Photius, Lexicon ed. Naber 2 (1865), S. 273 Z. 10 bezeugt.
— Θ' faßt מוֹבט ebenso auf wie Σ', vgl. die vorige Anmerkung.

520) Diese Übersetzung ist für A' viel zu frei, entspricht dagegen gut der Art des Σ'. Statt ἐτάφη wird es ἐτάφης heißen müssen.

521) „A' Σ' Θ' σου“ ist beidemal nicht an den Rand, sondern im Texte selbst über μου geschrieben.

522) Q hat „A' Σ' τῆς Βαβυλωνίως“: richtig, denn Βαβυλωνία kommt nach Hatch-Redpath Suppl. S. 31 bei A', Σ' und Θ' nicht vor.

523) Vgl. Iob 18¹⁹ לא נין לו ולא נכר A' οὐ γονεῖς αὐτῷ καὶ οὐκ ἔγγονον (Montfaucon hat ἔγγονον, anscheinend willkürlich, in ἔγγονοι geändert, und Field hat dies in seinem Texte beibehalten). Ist dort das anstößige γονεῖς in γονή zu korrigieren? Und ist an unserer Stelle etwa Σ' aus κ(α) entstanden und γονήν καὶ ἀπόγονον die A'-Übersetzung von נין ונכר?

524) Ebenso übersetzt A' in Is. 35⁷. 41¹⁸ (Auct.), außerdem nur die LXX in Ps. 106³⁵. 113⁸ und ein Ungenannter, vermutlich A', in Exod. 7¹⁹ (Field = Montfaucon ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν = על אנמיהם, aber die Hss. selbst haben, wie Field in der Anm. sagt, nur λίμνας, damit fällt der Anstoß, welchen der Artikel bei A' bieten würde [s. oben S. 26 Anm. 55], weg).

525) Ebenso übersetzt Σ' in Ier. 51³² (A' Σ').

526) Σ' Θ' leiten, wie schon die LXX, טאטא von טיט πηλός ab. (Einige Hss. haben hier das Qere שמתיה.)

- 24 צבאות Σαβαώθ] Α' στρατειών Σ' Θ' δυνάμεων⁵²⁷⁾
 תקום μενετ] Σ' στήσεται
- 25 (1) על־ה' ζυγός⁵²⁸⁾] Α' ὁ κλοιός⁵²⁹⁾
 (1) סבל־ה' κῶδος⁵²⁸⁾] Σ' Θ' βάσταγμα
- 26 ÷ κύριος⁵³⁰⁾] οὐ κεῖται παρ' Εβραίοις⁵³¹⁾
 על כל הגוים נטויה ופלה על כל הגוים] Α' Σ' Θ' ἐκτετα-
μένη κατὰ πάντων τῶν ἐθνῶν⁵³²⁾
- 27 צבאות ὁ ἄγιος] Α' στρατειών Σ' Θ' δυνάμεων
 יפר־ה' διασκέδασει⁵³³⁾] ἀκυρώσει
- 28 משה ה' α' α' α'] Α' ἄρμα⁵³⁴⁾ Σ' Θ' λήμμα⁵³⁵⁾

527) 710 schreibt Α' Σ' Θ' δυνάμεων στρατειών. Hier hat sich, wie 19. 14₂₇ und andere Parallelstellen lehren, Σ' Θ' δυνάμεων fälschlich zwischen Α' und στρατειών eingeschoben. Eine ähnliche falsche Zusammenziehung zweier Übersetzungen findet sich unten in 15₁, s. S. 104 Anm. 553.

528) Die beiden Noten Α' ὁ κλοιός und Σ' Θ' βάσταγμα sind am Rande unter demselben Index vereinigt. Im Texte steht überhaupt kein Index.

529) κλοιός = ל kommt häufiger in der LXX vor (s. Hatch-Redpath), ist aber sonst nur bei Θ' Is. 10₂₇ belegt. Α' übersetzt ל Deut. 28₄₈. Os. 11₄ (nur syrisch erhalten) durch ζυγός. Da nun auch die Hinzufügung des Artikels der Praxis des Α' widerspricht (s. oben S. 26 Anm. 55), so wird der Autornamen falsch sein und wohl durch Θ' ersetzt werden müssen. Der falsche Autornamen ist wahrscheinlich durch die Zusammenfassung dieser Randnote mit der folgenden, in der Σ' Θ' schon vertreten waren, veranlaßt.

530) Vor und hinter κύριος ist ein Obelus über die Zeile gesetzt. Bei der Randnote steht keinerlei Zeichen; die Setzung eines solchen war überflüssig, da die Randnote genau neben der Textzeile steht, zu der sie gehört, vgl. dagegen unten S. 103 Anm. 547.

531) Nur diese Bemerkung ist neu; die Obelisierung an sich war schon aus Syrohex. bekannt.

532) Vor der ersten Zeile dieser Randnote steht Α' Σ' Θ', aber Σ' wird dann vor der mit -τὰ beginnenden zweiten Zeile wiederholt. Die Wiedergabe von ל durch κατὰ ist bei Α' unwahrscheinlich.

533) Der Index steht beim folgenden ἀποστρέψει. Aber ἀκυροῦν ist die regelrechte Α'-Übersetzung von פִּשַׁר (Num. 30₁₃. Deut. 31₂₀. Iob 5₁₂. 40₃ [s. oben S. 82 Anm. 399]. Ps. 32₁₀. 88₃₄ [Mercati]. 118₁₂₆. Is. 24₅), daher wird es hier ebenso sein (Α' konnte vor α- leicht ausfallen).

534) Dies Wort kommt nur bei Α' vor. Es ist eine für ihn charakteristische etymologisierende Übersetzung: מִשָּׂא αἶρειν, מִשָּׂא ἀρσις (Gen. 49₃), מִשָּׂא ἄρμα (oft).

535) Ebenso 15₁ (s. unten). 19₁. 21₁₃ u. ö.

- 29 פלשת אלλόφουλοι] Φυλιστιείμ⁵³⁶)
 שרש σπέρματος] A' Σ' ὄλξης
 צפע ἔκγονα ἀσπίδων⁵³⁷)] A' Σ' Θ' βασιλίσκος
 מעופף שרף ὄφεις πετόμενοι] A' ἐμπιπρῶν⁵³⁸) πετάμενος⁵³⁹)
Σ' φουσῶν⁵⁴⁰) καὶ ἐκλύων⁵⁴¹) Θ' ἐκρυφῶν⁵⁴²) πετόμενος⁵⁴³)

536) Φυλιστιείμ, hier ohne Autornamen, findet sich 9₁₁ mit *ν* statt *μ* und 11₁₄. 14₃₁ als Φυλιστιείμ bei allen drei Übersetzern. Vgl. auch unten S. 103 Anm. 548.

537) Der Index fehlt im Texte. Vgl. oben 11₈.

538) In der Parallelstelle Is. 30₆ gibt A' שָׂרָף wie in Deut. 8₁₅ durch ἐμπρηστής wieder, vgl. oben S. 75 Anm. 352. Überliefert ist dort allerdings ἐκπρηστής, aber Field hat dies mit Recht in ἐμπρηστής korrigiert.

539) Auch in der Parallelstelle 30₆ ist für A' πετάμενος mit -ά- überliefert, während die LXX und Θ' an beiden Stellen die Form mit -ό- haben (nur B hat an unserer Stelle πετάμενοι). Vor πετάμενος ist jedoch in 30₆ ein ἐκ- hinzugefügt, doch ist dies wohl nur irrtümlich vom vorübergehenden ἐκπρηστής (s. die vorige Anmerkung) wiederholt.

540) Vgl. das in Deut. 8₁₅ anonym überlieferte φουσηματος = שָׂרָף (in שָׂרָף שָׂרָף). Daher kann die Richtigkeit der Überlieferung nicht bezweifelt werden, obwohl sich nicht sagen läßt, wie Σ' auf diese Deutung gekommen ist. — Daß Σ' in der Parallelstelle 30₆ שָׂרָף ganz anders übersetzt (βασιλίσκος), beweist auch nicht gegen φουσῶν, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. oben S. 78 Anm. 369.

541) Ebenso übersetzt Σ' מעופף in der Parallelstelle 30₆. Er leitete מעופף von der Wurzel עָרַף ab, vgl. oben S. 74 Anm. 342.

542) 710 schreibt ἐκρυφῶν und meint damit wohl ἐκ κρυφῶν „aus Schlupfwinkeln“, denn die Worttrennung ist in 710 wie überhaupt in den älteren Minuskelhandschriften noch sehr unvollkommen, und gerade die Präpositionen werden sehr gern mit dem abhängigen Nomen zusammengeschrieben. ἐκ κρυφῶν gibt auch Field in der Parallelstelle 30₆ nach „Cod. 88“ als die überlieferte Θ'-Lesart an. In der Anmerkung aber emendiert er es, da „aus Schlupfwinkeln“ unerklärlich ist und Hieronymus an unserer Stelle (14₂₉) *absorbens* übersetzt, gut in ἐκρυφῶν „ausschlüpfend“, indem er diese Übersetzung richtig aus dem syrischen und neuhebräischen שָׂרָף „schlüpfen“ erklärt. Ganz hat er damit allerdings das Richtige noch nicht getroffen: ἐκρυφῶν ist nicht in ἐκρυφῶν, sondern nur mit Streichung des einen κ in ἐκρυφῶν zu korrigieren, wie die Hs. HoP 86, die Quelle des „Cod. 88“ (s. oben S. 93 Anm. 477), ganz richtig hat, s. Fields Anm. zu 30₆ im Auctarium. Denn „schlüpfen“ heißt, wie uns

30 בכורי דלים πτωχοὶ δὲ αὐτοῦ] Α' πρωτότοκοι πραέων Σ' πρω-
τότοκοι πενήτων⁵⁴⁴⁾

J. Wackernagel lehrt, ionisch *ῥυφεῖν*, s. O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte 3 (1898), S. 289, und *ῥυφεῖν* kommt auch spätgriechisch neben *ῥοφεῖν* vor, s. Corpus glossariorum latinorum III (1892), S. 6 Z. 20 *ρυφω sorbeo* (Hermeneumata Leidensia) und S. 464 Z. 16 *sorbo ῥυφῶ* (Glossae Stephani). Daß Leo Allatius, der Schreiber des „Cod. 88“, in 30₆ dieselbe falsche Emendation gemacht hat wie unsere Hs. in 14₂₉, gehört zu den sonderbaren Zufällen, die manchmal in der Textgeschichte vorkommen.

543) Da Hieronymus an unserer Stelle *absorbens volucrem* übersetzt, hat Field vorgeschlagen, in der Parallelstelle 30₆ *ἐκ κρυφῶν πετομενός* in *ἐκροφῶν πετόμενον* zu korrigieren (vgl. die vorige Anm.). Die Herstellung des Akkusativs ist jedoch überflüssig, da Hieronymus, auch wenn er dem Θ' folgt, doch nicht ganz mit ihm übereinzustimmen braucht. Auch ist sie jetzt, wo unsere Hs. für 14₂₉ gleichfalls den Nominativ bezeugt, sehr unwahrscheinlich.

544) Α' übersetzt Ableitungen der Wurzel לָל nie durch *πραῦς*, sondern durch die bei keinem anderen Übersetzer vorkommenden Wörter *ἀραιός* (Ps. 81₃. Prov. 10₁₅ [„Α' Θ'“: gewiß falsch]. Ier. 39₁₀ [nur syrisch erhalten]) und *ἀραιουῖσθαι* (Reg. II 31. Is. 38₁₄); die beiden Stellen, an welchen er nach Field anders übersetzt hätte, Prov. 28₃ (*πτωχός*) und Ier. 52₁₅ (*πένης*), sind unglaublich: in Prov. 28₃ ist Α' mit Θ' zusammengefaßt, und in Ier. 52₁₅ stammt der mit ἀπὸ δὲ τῶν πενήτων = ומדלנות beginnende Zusatz nicht aus Α', der durch die Freiheit der Übersetzung absolut sicher ausgeschlossen ist, sondern aus dem lucianischen Texte (Q führt den Zusatz sub asterisco ohne Autornamen an, den Namen Α' hat Montfaucon willkürlich hinzugefügt). Σ' übersetzt Ableitungen der Wurzel לָל durch *ἀτονος* (Iob 5₁₆ [Auct.]. Ps. 81₃) und *ἀτονεῖν* (Ps. 78₈. 114₆. 141₇), *πτωχός* (Prov. 10₁₅ [„Σ' Ε'“: nur syrisch erhalten]. 22₂₂) und *ἐλαττοῦσθαι* (Reg. II 31), aber, soweit wir bisher wissen, nicht durch *πένης*. Dagegen gibt Θ' לָל in Iob 34₂₈. Is. 26₆. Ier. 39₁₀. 52₁₆ durch *πένης* wieder. Daher wird *πενήτων* auch an unserer Stelle dem Θ' angehören, und es bleibt dann *πραέων* für Σ' übrig, sodaß wir hier dieselbe Verschiebung der Autorennamen haben wie in Iob 5₁₆, wo Field im Hauptwerke לָל Α' ἀτόνω Σ' πτωχῶ, im Auctarium aber richtig Σ' ἀτόνω Θ' πτωχῶ bietet. Gegen die Zuweisung von *πραέων* an Σ' könnte man allerdings einwenden, daß auch Σ' לָל sonst nicht durch *πραῦς* wiedergibt; aber da diese Übersetzung sonst überhaupt bei keinem Übersetzer vorkommt (auch nicht in der LXX), so kann man sie noch am ehesten dem Σ', der in der Wiedergabe der hebräischen Wörter besonders stark wechselt, zu­trauen. Für die Zuweisung der beiden Übersetzungen an Σ' und Θ' ist

- לבטח ἐπ' εἰρήνης] A' ⁵⁴⁵⁾ ἀμερίμνως Θ' πεποιθότες
 ירבצו ἀναπαύσονται] A' Σ' Θ' κατακλιθήσονται ⁵⁴⁶⁾
 31 ÷ πόλεων ⁵⁴⁷⁾] οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις
 כלך οἱ ἀλλόφυλοι πάντες] A' Σ' Θ' Φυλισθιείμ ⁵⁴⁸⁾ πᾶσα
 τοῦ εἶναι ⁵⁴⁹⁾] οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις
 מועדיו ⁵⁵⁰⁾] A' συντεταραγμένοις ⁵⁵¹⁾ αὐτοῦ Σ' Θ' συντεταγμένοις
 αὐτοῦ ⁵⁵²⁾

noch anzuführen, daß die Reihenfolge Σ', Θ' der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel entspricht.

545) A' steht auch hier falsch für Σ'. Denn die Übersetzung ist für A' zu frei, und ἀμερίμνος mit allen seinen Ableitungen (ἀμερίμνως, ἀμεριμνία, ἀμεριμνεῖν) kommt, wie Hatch-Redpath lehren, nur bei Σ' vor (Ausnahme Ps. 61 9 בַּטָּח A' Σ' ἀμεριμνεῖτε: unglaubwürdig).

546) Ebenso übersetzt A' in Gen. 49 9. Is. 11 7. 54 11 (מְרַבֵּץ κατακλίνω) und Θ' in Is. 11 7. Aus Σ' ist kein Fall bekannt, denn in Is. 11 7 stammen die beiden Übersetzungen mit κατακλιθήσονται = ירבצו nicht, wie Field nach Montfaucon angibt, von A' Θ' und Σ', sondern von A' und Θ', s. Swete. (Curterius hat in Is. 11 7 A' Θ' und Θ', Montfaucon hat dies falsch emendiert, indem er das zweite Θ' in Σ' korrigierte, statt das erste Θ' zu streichen.)

547) Vor und hinter πύλαι πόλεων ist ein Obelus über die Zeile gesetzt; es darf aber, wie in Syrohex. auch richtig geschehen ist, nur πόλεων obelisiert werden, da πύλαι dem שַׁעַר des hebräischen Textes entspricht. Hier steht der Obelus auch vor und hinter der ersten Zeile der Randnote, weil die Randnote hier nicht neben die Textzeile, zu der sie gehört, gestellt werden konnte; vgl. dagegen oben S. 100 Anm. 530.

548) Über die Schreibung dieses Wortes s. oben zu 14 29. A' gibt פלשת in Ps. 59 10. 82 8 (A' Σ'). 86 4 durch Φυλιστία wieder, und dies erwartet man auch hier wegen des πᾶσα. Allerdings hatten wir auch in 14 29, wo gleichfalls כלך folgt, Φυλιστιείμ = פלשת.

549) Hier stehen nicht, wie am Anfange des Verses und in Vers 26, Obelen, sondern ein gewöhnlicher Index im Texte und am Rande, und zwar ist er im Texte zum vorhergehenden καὶ οὐκ gesetzt. Dahin gehört er aber sicher nicht. Wo der hebräische Text וְאֵין בְּיָדוֹ בְּמוֹעֲדוֹ hat, bietet die LXX καὶ οὐκ ἔστιν τοῦ εἶναι. Das ist unverständlich; aber klar ist, daß gerade καὶ οὐκ ἔστιν genau dem hebräischen וְאֵין entspricht. Also paßt die Bemerkung οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις nur zu τοῦ εἶναι.

550) Masoretische Vokalisation מוֹעֲדָיו, aber die Übersetzer sprachen wohl מוֹעֲדָיו. — Der Index hat sich hier, wo das hebräische Wort gar kein Äquivalent in der LXX hat (s. die vorige Anm.), zu ὥσθ' εἶναι

Kapitel 15.

1 מִשָּׁא τὸ ῥῆμα] *A'* ἄρμα *Σ' Θ'* λῆμμα⁵⁵³)

וְדָד 1^o ἀπολείτται] ἐπρονομεύθη⁵⁵⁴)

וְדָמָה 2^o 555)] *A' Θ'* ἐδιώπησεν *Σ'* ἐδιωπήθη

2 גְּרוּעָה⁵⁵⁶) וְקָל כָּל πάντες βραχίονες κατατετμημένοι] *Σ' Θ'* πᾶς
πάγων ἐξυρημένος *Σ'* κατατετμημένος⁵⁵⁷)

14₃₂ verirrt. Die Randnoten stehen hinter der zweiten Note zu 15₁ (*ἐπρονομεύθη*), werden aber durch den Index als zu *σωθήσονται* gehörig bezeichnet.

551) *συντεταραγμένοις* paßt gar nicht. Es muß Schreibfehler für *συντεταγμένοις* sein, denn *A'* übersetzt וְדָד Am. 3₃ durch *συντάξονται*¹ und וְדָד oft durch *συνταγή*, s. oben zu 11₄. Der Schreibfehler muß aber alt sein, da *A'* sonst mit *Σ' Θ'* zusammengefaßt wäre. Er ist wahrscheinlich durch das *τεταραγμένοι*, welches die LXX kurz vorher in diesem Verse hatte, veranlaßt.

552) Bisher aus den Lucianhss. bekannt, s. Field.

553) Die richtige Verteilung der beiden Übersetzungen auf die drei Übersetzer hatte 710 oben in 14₂₈, s. daselbst. Hier schreibt er falsch zusammenziehend *A' Σ' Θ'* αρμα λημμα, vgl. oben S. 100 Anm. 527.

554) Diese Übersetzung wird dem *A'* angehören. Denn mit Ausnahme von Prov. 11₈, wo *Θ'* nach Syrohex. וְדָד durch *προνομεύειν* wiedergegeben hat, übersetzt nur *A'* so und zwar so gut wie regelmäßig, s. Ps. 136₈. Is. 33₁ und die von Field aus dem Syrischen oder Lateinischen retrovertierten Stellen Ps. 16₉. Ier. 4₃₀. 6₂₆. 9₁₉ (*A'* von Field als Autor ergänzt). 10₂₀. 12₁₂. 48_{8.20}. 49₁₀. 51_{48.56}; daneben findet sich als *A'*-Übersetzung von וְדָד nur noch *ταλαιπωρεῖν*, entweder allein (Ier. 4₂₀. 49₂₈) oder als Variante zu *προνομεύειν* (Ier. 4₃₀ [*ταλαίπωρος*]. 49₁₀. 51₅₆) überliefert. Entsprechend übersetzt *A'* auch וְדָד stets durch *προνομή*, s. oben S. 89 Anm. 452.

555) Der hebräische und griechische Text weichen hier so stark voneinander ab, daß man sie nicht identifizieren kann. Der Index steht bei *ἀπολείτται* 15₁.

556) Im Hebräischen kommt die Variante וְדָד vor, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Darauf wird *κατατετμημένοι* und *-μένος* zurückgehen. Allerdings ist *κατατέμνειν* sonst außer der zweifelhaften Stelle Ier. 48₃₇ (s. Field) nicht = וְדָד, wohl aber öfters = וְדָד (Belege bei Hatch-Redpath).

557) Da *Σ'* zweimal vorkommt, sind die Autorennamen nicht in Ordnung. Eine sichere Korrektur ist nicht möglich. Am befriedigendsten

- 4 על כן חלצי מואב ירעו *διὰ τοῦτο ἡ ὀσφὺς τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ*
A' ἐπὶ τούτῳ ⁵⁵⁸⁾ *ἔξωμοι Μωὰβ ἀλαλάξωσι* *Σ' ἔνεκεν τούτου*
οἱ εὖζωνοι
- 5 בריחה ⁵⁵⁹⁾ יזעק *βοᾷ ἐν ἑαυτῇ* *A' Σ' κραυγάζει* ⁵⁶⁰⁾ *μοχλὸς αὐτῆς*
Θ' βοήσεται σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
- יזעק שבר יערו *βοᾷ σύντριμμα καὶ σεισμός* *A' Σ' Θ' κραυγῇ*
συντριμμοῦ ἐξεγείρουσιν ⁵⁶¹⁾
- 6 משמות *ἐρημον* *A' Σ' Θ' ἡφανισμένον* ⁵⁶²⁾
- 7 עשה יתרה ⁵⁶³⁾ על כן *μὴ καὶ οὕτως μέλλει σωθῆναι* *A' ἐπὶ τούτῳ* ⁵⁶⁴⁾
περίσσευμα αὐτῆς ἐποίησεν *Σ' διότι περισσῶς ἐποίησεν*
Θ' διὰ τοῦτο ὑπόλειμμα ⁵⁶⁵⁾ *αὐτῆς ἐποίησεν*

wäre die Annahme, daß die Neuübersetzung *ἐξυρημένος* dem *A'* und *Σ'*, das aus der LXX beibehaltene *κατατετμημένος* dem *Θ'* angehörte (vgl. oben S. 28 Anm. 69). Auch würde sich so eine bessere Reihenfolge der Übersetzer (vgl. S. 6 Anm. 2) ergeben. Nur sind die Änderungen reichlich stark. Übrigens vgl. Field zu Ier. 48₃₇.

558) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

559) In der masoretischen Vokalisation ist dies als Plural gefaßt: *בְּרִיחָהּ*; dementsprechend schreiben manche Hss. auch *בְּרִיחָיהָ*, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Die Übersetzungen setzen die Defektivschreibung voraus. *A' Σ'* sprachen *בְּרִיחָהּ*, *Θ'* *בְּרִיחָיהָ*.

560) *κραυγάζειν* ist bisher nur bei *Σ'* einmal belegt (Iob 19₇ *אֶצְעֵק A' βοήσω Σ' κραυγᾶσω*). Da aber *A'* unten 15₈ *זעק* durch *κραυγῇ* wiedergibt, scheint auch bei ihm *κραυγάζειν* möglich.

561) Diese Übersetzung, jedoch mit *ἐξαγεγεροῦσιν*, führt Q namenlos an. Q hat aber auch schon das Vorhergehende von *כִּי מַעֲלָה* an, und dies Ganze haben Montfaucon und Field gewiß mit Recht dem *A'* zugewiesen. Der feinere Unterschied, daß *A'* *יזעק* durch *ἐξαγεγεροῦσιν*, die übrigen durch *ἐξεγείρουσιν* wiedergegeben hatten, ist also bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer verloren gegangen.

562) *A'* hat sicher nicht genau so übersetzt, denn er würde den Plural des hebräischen Textes auch im Griechischen durch einen Plural wiedergegeben haben.

563) Masoretische Vokalisation *יְתֵרָה*, aber *A'* und *Θ'* sprachen *יְתֵרָה*.

564) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

565) 710 *υπόλειμμα*: derselbe Fehler wie in 1₉. 10₁₉. Die Übersetzung von *יָרַר* durch *υπόλειμμα* findet sich bei *Θ'* auch in Iob 4₂₁ (Auct.), sonst nirgends.

- הערכים על נחל החרבים ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἀραβας] Α' ἐπὶ τοῦ⁵⁶⁶⁾ χει-
μάροου τῶν ἰτεῶν
- 8 כי הקיפה הזעקה σὺν ἡψεν γὰρ ἡ βοή] Α' ὅτι περιῆλθεν ἡ κραν-
γή ἐκύκλωσεν ἡ κραυγή⁵⁶⁷⁾
- 9 נוספות על דימון אשית כי ἐπάξω γὰρ ἐπὶ Ῥεμμῶν Ἀραβας⁵⁶⁸⁾
καὶ ἄρῳ] Α'⁵⁶⁹⁾ προσθήσω γὰρ ἐπὶ Διμῶν⁵⁷⁰⁾ προσθήματα
- אריה לפליטת מואב τὸ σπέρμα Μωάβ καὶ Ἀριήλ⁵⁷¹⁾] Σ' τῷ δια-
σώματι ἀπὸ Μωάβ λέοντα
- 9 + Kap. 16, 1 מושל כר מושל ולשארית אדמה: καὶ τὸ κατὰ λοι-
πον Ἀδαμὰ ἀποστελῶ ὥς ἐρπετὰ ἐπὶ] Θ' καὶ τοῖς ἐπιλοιποῖς⁵⁷²⁾
τῆς γῆς ἀποστέλλετε ἄρχοντα⁵⁷³⁾

566) τοῦ gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

567) Diese namenlose Übersetzung kann Σ' oder Θ' angehören. Jener übersetzt הקיף durch κυκλοῦν Ps. 16₉ und περικυκλοῦν Ps. 87₁₈, dieser durch κυκλοῦν Lev. 19₂₇.

568) Ἀραβας ist hier im Griechischen nachträglich aus der nur in der LXX ähnlichen Stelle 15₇ ἐπάξω γὰρ ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἀραβας wiederholt.

569) „Α'“ ist sicher falsch: Α' kann nach seinem Prinzip, die Wortfolge des hebräischen Textes genau innezuhalten (s. oben S. 34 Anm. 92), γὰρ überhaupt nicht verwenden, da es ja anders gestellt werden muß als das hebräische כִּי; auch hätte Α' gewiß nicht אשית durch προσθήσω wiedergegeben und dadurch zugleich gegen das Hebräische eine figura etymologica προσθήσω . . . προσθήματα geschaffen. Die Übersetzung stammt von Σ': auf ihn weist das γὰρ hin; auch haben wir in der folgenden Randnote, die ausdrücklich dem Σ' zugeschrieben wird, die unmittelbare Fortsetzung unserer Note. Die folgende Note hat keinen eigenen Index; das weist noch darauf hin, daß die beiden Noten ursprünglich eine Einheit gebildet haben.

570) B hat hier wie auch am Anfang des Verses Διμῶν im LXX-Texte. Q hat wie 710 beidemal Ῥεμμῶν, führt aber dazu am Anfang des Verses am Rande die Variante Διμῶν an und fügt die Bemerkung hinzu: δυ(σ)ίως οἱ Γ' καὶ τὸ Ἑβραϊκόν.

571) Hier steht weder im Texte noch am Rande ein neuer Index, da die Randnote mit der vorigen zusammen ursprünglich eine Einheit bildete, s. Anm. 569.

572) Vgl. oben 10₁₉, wo ἐπιλοιπος nach 710 dem Θ', nach Prokop dem Σ' angehört, und Ier. 39₃ שארית Θ' ἐπιλοιποι. Sonst ist ἐπιλοιπος bei den jüngeren Übersetzern bisher noch nicht belegt.

Kapitel 16.

2 קן והיה כעוף נודד $\epsilon\sigma\eta\gamma\alpha\rho\acute{\omega}\varsigma$ $\pi\epsilon\tau\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\iota\pi\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\omicron\sigma\sigma\acute{\omicron}\varsigma$
*A' και ἔσται ὥς πετεινὸν μεταναστεύον νοσσιάν*⁵⁷⁴⁾ *Σ' Θ' με-*
*τακινούν*⁵⁷⁵⁾ *νοσσιάν*

2/3 מעברות לארנון : הביאו עצה $\epsilon\pi\epsilon\iota\ \tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ ⁵⁷⁶⁾ *Ἀρνῶν πλείονα βου-*
λεύον] *A' Θ' αἱ διαβάσεις τῶν ἄρνῶν φέρετε βουλήν*⁵⁷⁷⁾ *Σ' ἀ-*
*παγόμεναι πέραν*⁵⁷⁸⁾ *Ἀρνῶν φέρετε βουλήν*

3 שיתי כליל צלך בתוך צהרים סתרי $\pi\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$
*μεσημβρινῇ σκοτίᾳ*⁵⁷⁹⁾ *Θ' τοῦ ἐν*⁵⁸⁰⁾ *νυκτὶ τῇν σκιάν σου ἐν*
μέσῳ μεσημβρίας κορύψον

573) Vor *ἄρχοντα* fehlt ein Äquivalent von כר. Vermutlich hatte Θ' dies unverständliche Wort nach seiner Gewohnheit (Field I S. XL f.) transkribiert, etwa durch *χαρ*, und man hat dann dies *χαρ*, das im Griechischen ebenso unverständlich war wie im Hebräischen und leicht als Dittographie des folgenden *αρχ-* erscheinen konnte, fortgelassen.

574) *νοσσιάν* fehlt in Q, obwohl er den ganzen Vers aus A' anführt. Drusius hat *νοσσιά* im Nominativ ergänzt, weil *ἐξαπεσταλμένη* folgt, und dies wird richtig sein. In 710 ist *νοσσιά*, womit die Randnote mitten im Zusammenhange abbrach, von *μεταναστεύον* abhängig gemacht.

575) Vgl. Prov. 27₈ *Σ' μετακινούμενος* und Is. 22₈ *Θ' נדדר* *μετεκινήθησαν*.

576) So, *ἔπει* mit Spiritus, aber ohne Akzent, und *τάδε* mit Akut auf dem α, hat 710. Dies ist eine Zwischenstufe zwischen dem ursprünglichen *ἐπὶ τάδε* „diesseits (des Arnon)“ und der vulgären Lesart *ἔπειτα δέ*.

577) Q trennt A' und Θ' und führt für A' die obige Übersetzung ohne αἱ, für Θ' dieselbe ohne τῶν an. τῶν ἄρνῶν ist, obwohl Q und 710 darin übereinstimmen, natürlich falsch; es ist ein alter Fehler für τῶν Ἀρνῶν = לארנון (nicht für τοῦ Ἀρνῶν, wie Drusius, Montf. und sogar noch Field korrigieren), vgl. oben S. 7. Sonst ist die Überlieferung in Q zweifellos richtig, da διαβάσεις τῶν Ἀρνῶν ebenso dem Charakter A's entspricht, wie αἱ διαβάσεις Ἀρνῶν dem Charakter Θ's, vgl. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. Bei der Zusammenfassung der beiden ähnlichen Übersetzungen in 710 ist sowohl das αἱ des Θ' als das τῶν (statt τῶν) des A' aufgenommen und so ein charakterloser Mischtext entstanden, vgl. oben S. 8. (Swete führt *διαβάσεις τῶν ἄρνῶν φάγετε βουλήν* namenlos an, obwohl es in Q aufs deutlichste dem A' zugeschrieben wird.)

578) Σ' sprach wohl מעברות (Part. Hoph'al) statt מעברות.

579) Die LXX weicht hier so stark vom hebräischen Texte ab, daß eine sichere Identifikation nicht möglich ist. Der Index steht in 710 zweifellos zu früh bei *ποιεῖτε* = עשו.

580) Θ' las ב statt כ.

4 נִדְרִי⁵⁸¹) οἱ φυγάδες] Α' Σ' ἐξωσμένοι Θ' διεσπαρμένοι⁵⁸²)

581) Masoretische Vokalisation נִדְרִי. Die LXX sprach נִדְרִי. Aber bei den jüngeren Übersetzern kann noch μου gefolgt sein.

582) Θ' übersetzt Formen von נִדְרִי durch διασπείρειν auch in Ier. 27¹⁰ (Α' Θ'"). 29^{14. 18}. Sonst kommt diese Übersetzung zwar einigemal in der LXX, aber nicht bei den jüngeren Übersetzern vor.

Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von A', Σ' und Θ'.

Die drei Übersetzer setzen einen hebräischen Konsonantentext voraus, der so gut wie völlig mit dem sogenannten masoretischen Texte übereinstimmt. Sieht man ab von der Zusammenfassung von לְחַפֵּר פְּרוּרָה²²⁰ zu einem einzigen Worte bei A' und Σ', die nicht mit voller Sicherheit auf die hebräische Vorlage schließen läßt, so sind Abweichungen mit Sicherheit nur bei Θ' nachweisbar: 14¹¹ הַמִּית statt הַמִּית, 15⁵ בְּרוּחָה st. בְּרִיחָה, 16³ כָּלִיל st. כָּלִיל. Doch sind auch diese so minimal, daß sie gegenüber der sonstigen durchgehenden Übereinstimmung nicht ins Gewicht fallen.

Sonst bestehen die Abweichungen der drei Übersetzer vom masoretischen Texte lediglich darin, daß sie ihre unvokalisierte Vorlage anders aussprachen als die späteren jüdischen Gelehrten¹⁾: 1¹⁷ A' und Σ' und Θ' חֲמוֹץ statt חֲמוֹץ, 1²⁵ A' בָּר st. בָּר, 2¹¹ Σ' und Θ' גְּבֹהוֹת statt גְּבֹהוֹת, 3¹² Θ' נָשִׁים statt נָשִׁים, 5¹³ Σ' E(?) מַחִי st. מַחִי, 5¹⁴ anonym שְׁאוֹנָה st. שְׁאוֹנָה, 5²³ A' צִדְקָה st. צִדְקָה, 6¹⁰ Σ' הַשְּׂמֵן und הַכֶּבֶד st. הַשְּׂמֵן und הַכֶּבֶד, 7⁶ Σ' und Θ' הַנֶּבֶה und שְׁאֵלָה st. הַנֶּבֶה und שְׁאֵלָה, 7¹¹ Θ' נִקְצָה st. נִקְצָה, 8¹¹ A' Θ' וְיִסְרֵנִי st. וְיִסְרֵנִי, 8¹³ A' und Σ' Θ' מִעֲרָצָם st.

1) Von Fällen, in welchen es sich nur um falsche oder unverständliche Übersetzungen handelt, wie 1: כְּבֵד עֵץ Θ' βαρύνων ἀνομύην, 16: מַחֵם Θ' ἀπλῶς, wird hier abgesehen.

סָאָן (מַעֲרִי), 8₂₀ anonym שָׁחַר (= סָחַר) st. שָׁחַר, 9₄ A' und Σ' סָאָן st. סָאָן, 9₅ Σ' Θ' וְהָיָה (?) st. וְהָיָה, 9₁₀ A' und Σ' Θ' וְיִשְׁנֶה st. וְיִשְׁנֶה, 9₁₇ A' und Σ' und Θ' וְיִתְאַבְּכוּ st. וְיִתְאַבְּכוּ, ebenda A' und Σ' גָּאוֹת st. גָּאוֹת, 10₁₅ Σ' מְיֻפָּר st. מְיֻפָּר, 12₁ A' Θ' וְהִנָּחֲמִי st. וְהִנָּחֲמִי, 12₅ A' גָּאוֹת Σ' und Θ' גָּאוֹת st. גָּאוֹת, 13₁₆ Θ' יִרְשָׁשׁוּ st. יִרְשָׁשׁוּ, 14₁₁ Σ' הָמִית (oder הָמַת?) st. הָמִית, 14₃₁ A' und Σ' Θ' מוֹעֲדָיו st. מוֹעֲדָיו, 15₅ A' Σ' בְּרִיחָה st. בְּרִיחָה, 15₇ A' und Θ' יִתְרָה st. יִתְרָה, 16₂ Σ' מַעְבְּרוֹת st. מַעְבְּרוֹת. Außerdem faßt Σ' בֵּן 5₁ im Sinne von בֵּין „zwischen“ und fügt in 3₂₄ zu ἀλλος = יָפִי noch οἱ ἀγαοί = יָפִי hinzu.

Wo die Überlieferung des masoretischen Textes selbst schwankt, stellen sich die Übersetzer so:

1) Bei Varianten des Konsonantentextes folgen sie in der Regel derjenigen Lesart, die auch in den von Ginsburg (s. oben S. 70 Anm. 317) verglichenen hebräischen Hss. am weitesten verbreitet ist: 8₁₁ כַּחֲזָקָה, nicht בַּחֲזָקָה (allerdings hat die eine der beiden Übersetzungen hinter ὥς = כ auch noch ἐν = ב); 15₂ Σ' Θ' (?) גִּדּוּעָה, nicht גִּדּוּעָה (daneben eine sich an die LXX anschließende Übersetzung, die auf גִּדּוּעָה zurückzugehen scheint); 15₅ A' Σ' בְּרִיחָה und Θ' בְּרוּחָה, nicht בְּרִיחָה. Nur in 8₁₃ haben A' und Σ' Θ' מַעֲרֻכָם statt מַעֲרֻכָם die weniger stark bezeugte Lesart.

2) Wo neben dem Kethībh ein Qerē steht, folgen die Übersetzungen dem Kethībh: 9₂ A' Σ' Θ' אֹס = לֹא (Qerē לֹא), 10₁₃ A' Σ' ὥς δουατός Θ' ὥς κράτει = כַּאֲבִיר (Qerē כַּאֲבִיר), 13₁₆ A' συγκατασθίσονται = תִּשְׁכַּבְנָה (Qerē תִּשְׁכַּבְנָה). [In 3₁₆ unterscheiden sich das Kethībh נִסְיוֹת und das Qerē נִסְיוֹת nur in der Form.]

3) In 3₁₇, wo sich die Tiberienser und Babylonier in der Vokalisation von פִּתְּחִין unterscheiden, vertreten alle drei Übersetzer die Auffassung, die sich in der babylonischen Vokalisation פִּתְּחִין kundgibt.

Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis.

Dies Verzeichnis umfaßt sämtliche in den hexaplarischen Randnoten von 710 vorkommenden griechischen Wörter und ihre hebräischen Äquivalente einschließlich der Partikeln, Präpositionen und anderer Wörtchen, die in den Konkordanzen in der Regel, sehr zum Schaden der Sache, ganz ausgelassen werden. Doch werden bei einigen sehr häufigen Wörtchen nicht alle Belege angeführt, sondern das Gewöhnliche als Regel vorangestellt und nur für die Ausnahmen das ganze Material beigebracht.

Alle hebräischen und griechischen Wörter werden in den Flexionsformen angeführt, in welchen sie in den Texten selbst erscheinen. Auch sind in Fällen, in welchen es besonders wünschenswert schien, die benachbarten Wörter mit angeführt. Dadurch bietet das Verzeichnis zugleich etwas von den Vorteilen einer Konkordanz. Infolgedessen nimmt es natürlich etwas mehr Raum in Anspruch, als es bei abgekürztem Verfahren erfordert hätte; doch ist der Unterschied nicht sehr groß, da die Mehrzahl der Wörter nur einmal vorkommt. — Wo von einem Worte mehrere Formen vorkommen, sind sie so geordnet, wie es für den vorliegenden Fall praktisch schien. Damit soll aber keinerlei Präjudiz für eine später zu schaffende Konkordanz der jüngeren Übersetzungen gegeben sein. Für diese wird die Frage der Anordnung besonders wichtig werden, während in unserem Falle, wo es sich nur um ein kleines, bei jeder Anordnung leicht übersehbares Material handelt, wenig darauf ankommt.

In der hebräisch-griechischen Abteilung sind der Artikel und die *Pro nomina personalia suffixa* aus praktischen Gründen vorausgenommen und beim Artikel zugleich der griechische Artikel vollständig behandelt; in der griechisch-hebräischen Abteilung findet sich beim Artikel nur ein Verweis.

Wo eine Übersetzung mehreren Autoren zugeschrieben wird, führen Hatch-Redpath jedes Wort derselben bei jedem der genannten Autoren besonders an. Das ist so verkehrt wie möglich, da die so zusammengefaßten Übersetzer wohl nur selten ganz genau übereingestimmt haben, s. oben S. 8 f. Das einzig Richtige ist es, die Autoren dann auch im Wörterverzeichnis stets zusammen zu nennen („A' Σ' Θ'"), da nur auf diese Weise sofort darauf hingewiesen wird, daß die Überlieferung hier summarisch verfährt und man sich nicht darauf verlassen kann, daß alle einzelnen in Betracht kommenden Übersetzer wirklich so übersetzt haben. Ganz anders liegt der Fall natürlich da, wo die Hs. mehrere Übersetzer zu derselben Stelle einzeln anführt; dann müssen sie auch bei den Wörtern, in welchen sie übereinstimmen, einzeln angeführt werden („A' und Σ' und Θ'").

Eckige Klammern [] bezeichnen zu Tilgendes, auch Autorennamen, die nicht zu der betreffenden Übersetzung gehören.

Winkelklammern < > zeigen Ergänzungen an; sie werden auch unmittelbar hinter eckigen Klammern verwendet, wenn ein falscher Autorname überliefert ist und ein anderer dafür eingesetzt werden soll.

1) Umgekehrt übersetzen Θ' und Σ in 715, wo der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, ברע und בטוב durch τὸ πονερόν resp. τὸ καλόν und τὸ ἀγαθόν, dagegen A' (s. Field) durch ἐν καλῷ und ἐν ἀγαθῷ.

nicht ohne Ausnahmen: Reg. IV 23¹⁶ בָּהָר (mit ausgesprochen individuellem Artikel) ἐν τῷ ὄρει und, wenn Burkitt richtig gelesen hat, sogar III 21¹¹ כְּמִפְתָּח ὥς ὁ περιλούμενος.

3) Σ' gibt קוֹמָה 10³³ durch ἡλικία wieder. Man könnte darin eine unvollständige Notierung sehen, wie sie in 710 öfter vorkommt, s. unter 5. Aber da 710 in 10³³ nicht nur bei A', sondern auch bei Θ' den Artikel ausschreibt, und da der Artikel logisch nicht zu קוֹמָה, sondern zum vorhergehenden רַמִּי gehört, wird keine Kürzung vorliegen, sondern Σ' selbst als guter Übersetzer den Artikel bei קוֹמָה fortgelassen haben.

4) Σ' Θ' geben שכירות החמדה 2¹⁶ gut griechisch durch πάσας θέας ἐπιθυμητάς wieder. Der Artikel fehlt hier allerdings auch bei A' (πάσας ὅφεις ἐπιθυμίας), aber dies ist abnorm und nur aus fehlerhafter Überlieferung zu erklären.

5) Das Fehlen des Artikels in den Σ'- und Θ'-Übersetzungen von הקשרים 3²⁰ und המטפות 3²² erklärt sich aus unvollständiger Notierung, wie sie in 710 öfter vorkommt, vgl. oben S. 9. In 3²⁰ ist der Artikel für Σ' durch Q ausdrücklich bezeugt.

Anmerkung: Θ' faßte הָמָיָה 14¹¹ als הָמָיָה auf und übersetzte ὁ θάνατος.

B. Der Artikel steht im Hebräischen nicht.

Der Artikel wird von Symmachus und Theodotion oft gesetzt, wo er im Hebräischen nicht steht, nämlich

1) bei Wörtern im Status constructus oder mit Pronomen suffixum, die bekanntlich keinen Artikel annehmen können, aber durch den determinierten Genetiv oder durch das Suffix mit determiniert werden, z. B. 1²² סְבֹאךְ Σ' und Θ' ὁ οἶνός σου (aber A' συμποσιασμός σου), 1²⁵ סִינִיךְ Σ' τῇν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρτῶδες σου (aber A' στέμψυλά σου), 3⁸ עֲנִי כְבוֹדוֹ Σ' τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ (aber A' ὀφθαλμοὺς δόξης αὐτοῦ), auch bei Eigennamen, die ja an sich determiniert sind, z. B. 8⁸ בִּיהֲדָה Σ' διὰ τοῦ Ἰούδα (aber A' ἐν Ἰουδαίᾳ(?)),

2) in allen möglichen anderen Fällen, z. B. 1⁴ אָחִיר * <Θ'> εἰς τὰ ὀπίσω, 1²⁹ מֵאֵילִים Σ' ἀπὸ τῶν δρυμῶν, 2⁶ מִקֶּדֶם Σ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς, 2¹¹ עֲנִי גְבוּהַת אָדָם שָׁפֵל Θ' οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι ὁ ἄνθρωπος ταπεινός (vgl. die LXX-Übersetzung der Stelle).

Besonders zu bemerken sind 1) die Wiedergabe von אָשֶׁר durch den Artikel: 7¹⁸ אָשֶׁר בְּקֶצֶה [A'] Σ' τῇ πέραν, 2) analoge Übersetzungen in Fällen, wo der hebräische Text kein אָשֶׁר hat: 7²⁰ הַשְׂכִּירָה בַּעֲבָרִי Σ' τοὺς μεμισθωμένους τοὺς ἐν τῷ πέραν, 8²³ דֶּרֶךְ הַיָּם [A'] Σ' [Θ'] ὁδὸν τῇν κατὰ θάλασσαν (im Hebr. steht hier allerdings auch der Artikel, aber das griech. τῇν entspricht nicht eigentlich dem hebr. הַ, vgl. die

A' Θ'-Übersetzung ὁδὸν τῆς θαλάσσης), 3) die Umschreibung von Substantiven durch τὰ mit einer Präposition: 3₁₇ פְּתוּחַ Θ' τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν, 3₂₁ חֲמִי הָאֵשׁ Σ' τὰ περὶ τοὺς μυχτῆρας, 6₁ שׁוּלִי [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ.

Auch Aquila gebraucht den Artikel öfters, wo das Hebräische nicht den Artikel hat. Doch entspricht dann, wie vor allem unsere zuverlässigsten A'-Quellen, Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor, lehren, der griechische Artikel regelmäßig einem anderen Bestandteile des hebräischen Textes (über eine Ausnahme s. oben S. 57 Anm. 245). Folgende Fälle kommen in 710 vor¹⁾:

1) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text das Akkusativzeichen מֵא hat: 2₂₀ מֵא אֱלִילִי A' τὰ ἐπίπλαστα, 3₁₈ מֵא חֲפָאֵר A' τὸ αὐχμημα, 11₁₅ מֵא לֶשֶׁן A' Σ' Θ' τὴν γλῶσσαν, vgl. unten S. 117.

2) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text ein ל hat, und zwar a) vor Infinitiven: 3₈ לְמִירוֹת A' τοῦ προσερίσαι, 5₂₂ לְמֶסֶךְ A' τοῦ κινῶν, 10₂ לְגֹל A' τοῦ βιάσασθαι, b) vor Nominibus, die zwar determiniert sind, aber nicht durch den Artikel: 16₂ לְאַרְנָן A' [Θ'] τῶ (710 falsch τῶν) Ἀρνών, 8₁₄ לְשֵׁנִי A' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν, 14₂ לְשִׁבְיָהֶם A' Σ' Θ' τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς, 14₂₂ לְבַבִּי A' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας [lies -λῶνος] (die letzten drei Fälle entsprechen dem Übersetzungsprinzip des A', doch ist es wegen der Zusammenfassung der Übersetzer unsicher, ob A' wirklich genau so übersetzt hat).

In 710 kommen nun allerdings auch manche Fälle vor, in welchen bei A' der Artikel steht, ohne daß im hebräischen Texte irgend etwas entspräche. In der Mehrzahl dieser Fälle ist aber A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt:

- 1₂₇ שְׁבִיָּה A' Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?)
- 5₁₇ כְּדִבְרֵם A' Σ' κατὰ τὴν ἁγωγὴν αὐτῶν
- 5₁₈ חֲטָאָה A' Σ' Θ' τὴν ἁμαρτίαν
- 5₂₂ גְּבִרִים A' Σ' Θ' οἱ δυνατοί
- 6₁ שׁוּלִי A' Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
- 6₄ אֲמוּחָה A' Σ' τὰ πρόθυρα
- 7₂ לְבַבִּי A' Θ' ἡ καρδία αὐτοῦ
- 8₁₁ מַלְכַּת בְּרֶדֶךְ A' Θ' ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
- 8₂₁ בְּאַלְהֵי A' Θ' ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ
- 10₁₉ שָׂאֵר A' Σ' τὸ ἐπίλειμμα
- 11₁₆ עֲלֹחִי A' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ
- 12₁ אֶפֶס A' Σ' ὁ θυμός σου
- 13₂₂ יְמִיָּה A' Σ' Θ' αἱ ἡμέραι αὐτῆς

1) Die Wiedergabe von אֲשֶׁר durch den Artikel in 7₁₈ אֲשֶׁר בְּקֶצֶה τῇ πέραν entspricht nicht der Art des A', s. die Anm. z. St.

16₂ מעברות A' Θ' αἱ διαβάσεις,

vgl. auch 5₃₀ בערפיה A' Σ' Θ' ἐν τῷ γνοπούσθαι αὐτήν (s. z. St.). Hier kann man stets ohne weiteres annehmen, daß die A'-Übersetzung in 710 nicht rein vorliegt. Öfters sprechen dafür auch andere Gründe, s. die Anmerkungen zu 5₂₂. 6_{1.4}. 8_{11.21}. 11₁₆. 12₁. 16₂.

In anderen Fällen dagegen hat 710 in Übersetzungen, die dem A' allein zugeschrieben werden, den Artikel ohne jedes Äquivalent im hebräischen Texte:

1₂₄ מצרי A' ἀπὸ τῶν θλιβόντων με

1₂₉ מאילים A' ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν

2₆ בילדי A' ἐν τοῖς παιδίοις (vor undeterminiertem ξένων = נכרים!)

3₂₁ נזמי A' τὰ ἐνώτια

10₁₂ פרי A' τὸν καρπὸν

13₁₆ נשיהם A' αἱ γυναῖκες αὐτῶν

14₁₁ גאונך A' τὸ ὑπερφερές σου

14₁₆ מרגיז A' ὁ κλονῶν

14₂₅ על(ר) A' ὁ κλοιός

15₇ נחל A' τοῦ χειμάρρου.

Aber dies darf uns nicht zu der Annahme verleiten, daß A' selbst hier seinem Prinzip untreu geworden sei. Vielmehr wird, wenn diese Übersetzungen wirklich dem A' angehören — und daran zu zweifeln haben wir außer in 1₂₄. 14₂₅ keinen Grund —, der Artikel überall erst später hinzugefügt sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß an der einzigen dieser zehn Stellen, die uns auch aus der sonstigen Überlieferung bekannt ist, 14₁₆, das richtige artikellose κλονῶν in Q noch erhalten ist, s. die Anm. z. St. Übrigens kann ein solches Entarten der Überlieferung gerade bei der Artikelsetzung A's um so weniger auffallen, als diese, vom griechischen Standpunkte betrachtet, in der Tat oft sehr sonderbar ist und geradezu zu Änderungen reizt¹⁾. Auch ist die Hinzufügung des Artikels einer der allergewöhnlichsten Fehler in der A'-Überlieferung. Vergleicht man z. B. Aquila ed. Taylor mit den entsprechenden Fragmenten bei Field, so zeigt sich, daß diese Fragmente trotz ihres geringen Umfangs schon dreimal den Artikel haben, wo er bei Taylor mit Recht fehlt: Field Ps. 90₂ אלהי A' ὁ θεός μου, 12 רגלך A' ὁ πούς σου, 95₁₁ בלאר A' τὸ πλήρωμα αὐτῆς

1) Ganz unerhört mußte einem Griechen z. B. das artikellose θεός = אלהים in Gen. 11 klingen, wo A' nicht, wie man früher immer zitierte, ἐν κεφαλῇ ἐκτίσεν ὁ θεός, sondern nach einem erst neuerdings entdeckten Amherst Papyrus (vgl. Brooke-McLean z. St.) ἐν κεφαλῇ ἐκτίσεν θεός geschrieben hat. Daher ist es kein Wunder, daß vor θεός und auch vor anderen Gottesbezeichnungen der Artikel bei Field sehr oft falsch hinzugefügt ist, nach Reider S. 350 „about 50 times with אלהים, twice each with אלה and אל, 25 times with יהוה, and once with ירה“.

(außerdem noch zweimal, wo A' mit einem anderen Übersetzer zusammengefaßt ist: 90₁ ישב A'E' δ καθήμενος, 7 צדך A'Σ' τοῦ πλαγίου σου [hier aber auch bei Field in der Anm. eine Variante ohne τοῦ]). Ja der Fehler ist zuweilen sogar schon in die zusammenhängenden A'-Texte eingedrungen: Aquila ed. Taylor Ps. 91₁₀ zweimal οἱ ἐχθροί σου = איבך, Mercati Ps. 45₄ ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ = בגאווה¹⁾).

1) Unter Umständen stammt der falsche Artikel erst von den Sammlern der Hexapla-Fragmente, z. B. erweitern Montfaucon und Field in Exod. 7¹⁹ das überlieferte λίμνας willkürlich zu ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν (s. oben S. 99 Anm. 524), Field in Lev. 26³⁰ das überlieferte ὑψώματα ebenso willkürlich zu τὰ ὑψώματα ὑμῶν (s. S. 97 Anm. 509).

II. Pronomina personalia suffixa.

Als Regel gilt für alle drei Übersetzer, daß die Pronomina suffixa der 1. und 2. Person durch das griechische Pronomen personale, die der 3. Person durch die Casus obliqui von αὐτός wiedergegeben werden. Nur folgende Abweichungen, die sich aber sofort von selbst erklären, kommen vor:

- 1₃₁ שנייהם Σ' ἀμφοτέρω Θ' ἀμφοτέροι (aber A' δύο αὐτοί)
 3₉ להם A' ἐαυτούς Σ' ἐαυτοῖς
 5₁₄ נפשה <Σ'> ἐαυτόν
 6₁₀ אזניו הכבד Σ' τὰ ὦτα ἐβάρυνεν
 10₇ להשמיד בלבב Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται
 14₃₁ כלך A' Σ' Θ' πᾶσα.

Anmerkung: In יתרה 15₇ fassen A' und Θ' das ה als Pronomen suffixum.

III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis.

(Der hebräische und griechische Artikel und die Pronomina suffixa bleiben hier in der Regel unberücksichtigt.)

- אביר : 10₁₃ כאביר A' Σ' ὡς δυνατός Θ' ὡς κράτει
 אבך : 9₁₇ יראבכו A' φρουρισθήσονται Θ' συμπλεκήσεται, עש . . . יראבכו
 9₁₇ Σ' καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ
 אבן : 8₁₄ אבני A' λίθον, 14₁₉ אבני A' Θ' λίθους Σ' θυμαλίου
 אגם : 14₂₃ אגמי A' λίμνας Σ' Θ' ἔλη
 אגמו : 9₁₃ אגמו A' στρεβλοῦντα Σ' κημοῦντα
 אדם : 11₁₄ אדם Σ' Ἐδὼμ
 אדיר : 10₃₄ אדיר [A'] ἰσχυρός

- אדם : יאדימר 1₁₈ A' Θ' πορρωθῶσιν
 אדם 2₁₁ A' ἀνθρώπου Σ' und Θ' ἄνθρωπος
 אדם 15₉ Θ' γῆς
 א' 7₁₁ Θ' ἡ
 אוב : אבות 8₁₉ A' μάγους Θ' θελητάς
 אן 1₁₈ A' ἀνμφελές Σ' und Θ' ἀδικίαν, 10₁ Θ' ἀδικίας (Sing.)
 אור 5₃₀ ✕ φῶς
 און : אדני (ר) 6₁₀ Σ' ὦτα, 11₈ Σ' [Θ'] ὦτων
 אור 8₉ zweimal περιζώνουσθε, außerdem einmal κραταιοῦσθε
 אן : אחים 13₂₁ A' τωφόνων Σ' ὠίμ Θ' ἡχων
 אור : אחח 5₁₀ A' Σ' Θ' ξνα
 אור 1₄ ✕ <Θ> εἰς τὰ ὀπίσω, מאחור 9₁₁ A' Σ' ἀπὸ ὀπισθεν Θ' ἀπ' ἔσχατου
 אור : מאחור 5₁₁ Σ' χρονίζοντες
 אור 8₂₃ A' Σ' Θ' ἔσχατος
 א' : אים 13₂₂ A' Σ' Θ' ἱίμ
 איל : אלים 1₂₉ A' ἰσχυρῶν Σ' δρυμῶν
 אן : אן οὐκ ἔστιν A' 1₆ (✕). 5₂₇, ראן 5₂₇ Σ' Θ' οὐδέ
 אש 13₁₄ A' Σ' Θ' ἀνήρ, 14₁₈ Σ' ἕκαστος, אנשים 7₁₃ Σ' ἀνθρώπους,
 אש 5₂₂ A' ἄνδρες
 אכל : יאכלו 3₁₀ A' Σ' Θ' φάγονται, כאכל 5₂₄ A' Σ' Θ' ὡς ἐσθίει
 אל 14₁₅ A' Θ' ἰσχυροῦ Σ' θεοῦ, vgl. auch עס
 -אל εἰς 13₁₄ [A'] Σ' Θ' (A' nach Q πρὸς), 14₁₅ Σ' ἐπί c. acc. 14₁₉ A' (?) Θ' und Σ' κατὰ c. acc. 7₃ (2^o) Σ' (καθ' ὁδόν = אל מסלח)
 πρὸς c. acc. 3₈ A' Σ', 7₃ (1^o) Σ', 7₆ A', 8₁₁ ✕ <Σ>, 14₁₅ A' Θ'
 אלה 1₃₀. 6₁₃ Σ' δρυς
 אלה : אלה (ר) 7₁₃ Σ' θεόν, (ר) אלה 8₂₁ A' Θ' θεοῖς
 אלה 6₁₃ A' δρυς, אלהי 2₁₈ A' δρύας Σ' Θ' βαλάνους
 אלה : אלהים 2₈ A' ἐπιπλάστων Θ' εἰδῶλων, אלהי 2₂₀ A' ἐπίπλαστα
 אם 1₁₈ A' Θ' ἐάν, 10₁₅ Σ' ἡ
 אמה : אמות 6₄ [A'] Σ' πρόθυρα
 אמר : אמרו (ר) 6₉ A' ἑρεῖς, אמרו 3₁₀ A' Θ' und E' (?) εἶπατε
 אמת 10₂₀ A' Σ' ἀληθεία
 אסיר : אסירי (ר) 14₁₇ A' Σ' Θ' δεσμίους
 אסיר 10₄ [Σ'] Θ' δεσμόν (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν)
 אסר : אסר 4₁ A' σύλλεξον Σ' περιστείλον Θ' συνάγαγε
 אס 3₂₁ A' μοκτῆρος, אס חמי 3₂₁ Σ' τὰ περὶ τοὺς μοκτῆρας [E'] <Θ> τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου, (ר) אס 12₁ [A'] Σ' θυμός
 אפס : אפסיר (ר) 8₇ A' ὑπερεχύσεις Σ' διώρυχας Θ' ἀφέσεις
 אריה 15₉ Σ' λέοντα
 ארם 7₁ A' Σ' Σορίας

אֲרָנִים 16₂ A' Θ' und Σ' Ἀρνών

אֶרֶץ 14₉ A' Θ' γῆς, (ר) ארצו 13₁₄ A' Σ' Θ' γῆν

אֶשׁ πυρός A' 9₄, Σ' 4₅. 9₄, A' Σ' Θ' 5₂₄

אִשָּׁה : נשים 3₁₂ [E'] <Σ'> γυναῖκες, (הם) נשיו 13₁₆ A' γυναῖκες, s. auch נָשָׁה

אֲשֶׁר Ἀσσυρίων A' 10₁₂, Σ' 7₂₀

אֲשֶׁר : אֲשֶׁר 1₁₇ A' und Θ' μακαρίσατε Σ' εὐθύνετε, מֵאֲשֶׁרִּי 9₁₅ Σ' οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ

אֲשֶׁר 2₁ A' εἰ Σ' Θ' εἶν, 6₁₃ E' (?) ἦτις, אֲשֶׁר בְּקֶצֶה 7₁₈ [A'] Σ' τῇ πέραν (vgl. oben S. 112 Z. 6 v. u.)

אֵת Zeichen des determinierten Akkusativs geben alle drei Übersetzer durch den Artikel im Akkusativ wieder:

2₂₀ אֵת אֱלֹהֵי A' τὰ ἐπίπλαστα

3₁₈ אֵת הַפָּאָרֹחַ A' τὸ αὐχμημα Σ' τὸν κόσμον <Θ'> τὰ τίμια

6₁ אֵת הַהִיכָל [A'] Σ' Θ' τὸν ναόν

7₁₃ אֵת אֱלֹהֵי Σ' τὸν θεόν μου

11₁₅ אֵת לֶשֶׁן A' Σ' Θ' τὴν γλῶσσαν.

Jedoch unterscheiden sich die Übersetzer hier wie sonst dadurch, daß A' mechanisch, Σ' und Θ' sinngemäß übersetzen. Σ' und Θ' geben nicht eigentlich אֵת durch den Artikel wieder, sondern sie brauchen den Artikel deshalb, weil ein durch אֵת eingeführter Akkusativ determiniert ist; ob er durch den Artikel oder auf andere Weise determiniert ist, macht ihnen keinen Unterschied. A' dagegen übersetzt ganz eigentlich אֵת durch den Artikel, vgl. oben S. 113; daher kann er diese Übersetzung nur da gebrauchen, wo im Hebräischen nicht noch der Artikel folgt, während er אֵת vor dem Artikel durch σύν wiedergibt (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 12f., Aquila ed. Taylor S. 76—78 und Reider S. 336 Anm. 33). Auch aus diesem Grunde kann 6₁ τὸν ναόν nicht dem A' angehören (vgl. die Anm. z. St.); er hätte hier אֵת durch σύν wiedergeben müssen

אֵת mit : (ם) אֵת 14₂₀ [A'] <Σ'> σύν

אֵת Pflugschar : אֲרָיִם 2₄ A' ἐχέλας

אֵת wird von allen drei Übersetzern, besonders von A', in der Regel durch ἐν wiedergegeben (auch in 16₃, wo Θ' כּ statt כּ las).

Daneben findet sich:

einfacher Dativ [A' und] Σ' und Θ' 1₂₂, Σ' 8₁₁

διὰ c. gen. Σ' 8₃, Σ' Θ' 11₁₄

ἐκ Σ' 2₁₉. 7₁₉ (1^o, aber 2^o und 3^o ἐν), Θ' 2₁₉

μετά c. gen. Σ' 2₆

πρός c. acc. A' 5₈ (in ἐν zu verbessern)

סֶנַח אֵת 15₅ (סֶנַח τῷ πνεύματι αὐτοῦ = בְּרִיתָהּ statt בְּרִיתָהּ)

Genetiv Θ' 11₃

Akkusativ Σ' 7₁₅ zweimal. 20. 14₂, Θ' 7₁₅ zweimal

Auslassung des zweiten ב bei [A'] Σ' in 9₈, wo das eben vorher-
gegangene ἐν noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 5₁₁ מאחרי בנשה Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας,
7₁₈ בקצה [A'] Σ' πέραν, 8₁₁ יסרני מלכת בדרך [A'] Θ' ἀποστήσει
με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, 10₇ להשמיד בלבבו Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται, 14₂₀
בקרורה . . . תחור [A'] $\langle \Sigma' \rangle$ ἄμα . . . ἐτάφη(ς)

באש : siehe בוס

בבל 14₂₂ A' Σ' Θ' Βαβυλωνίας (lies -λῶνος)

בוא : בוא 1₁₃ A' und Θ' φέρειν, לא תוסיפו הביא 1₁₃ Σ' οὐκέτι προσ-
οίσατε, הביאו 16₃ A' Θ' und Σ' φέρετε

בוס : מובס 14₁₉ [A'] Σ' δουσῶδες Θ' ὠξικός (beide faßten בוס wohl im
Sinne von באש), über A' s. S. 98 Anm. 515

בזר 14₁₅. 19 A' Θ' und Σ' λάκκον

בז 10₆ Σ' Θ' προνομήν

בח : יבזו 10₂ διαρπάξουσιν, 11₁₄ A' διαρπάσουσιν, לבז 10₆ Σ' Θ' προ-
νομεῦσαι

בחור : בחורי(ן) 9₁₆ A' ἐπιλέκτους

בחר : בחר בטיב 7₁₅ Θ' und Σ' ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν

בטח : לבטח 14₃₀ [A'] $\langle \Sigma' \rangle$ ἀμερίμῳως Θ' πεποιθότες

בין : נבנוחי 10₁₃ Σ' συνετός . . . εἰμι, נבונים 5₂₁ A' Σ' συνετοί

בין : שמן 5₁ $\langle \Sigma' \rangle$ ἀναμέσον ἐλαιῶν (בן als בין gedeutet)

בית : בית 14₂ Σ' οἶκος, בתי 3₂₀ A' οἴκους, 8₁₄ A' Σ' Θ' οἴκοις, בתי
הנפש 3₂₀ Σ' τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας

בכור : בכורי 14₃₀ [A'] $\langle \Sigma' \rangle$ und [A'] $\langle \Theta' \rangle$ πρωτότοκοι

בלי : לבלי חק 5₁₄ Σ' εἰς ἀπέραντον

בלע : בלעו 3₁₂ A' E' (?) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν, 9₁₅ Σ'
καταπινόμενοι

במה : במתי 14₁₄ A' ὄψώματα, עב 14₁₄ Σ' ὄψηλῃ νεφέλῃ

בן : 5₁ $\langle A' \Theta' \rangle$ υἱῶ, בני 11₁₄ A' υἱόυς, vgl. auch בין

בער : בערתם 3₁₄ A' κατενέμησασθε Σ' κατεβουκόησατε, בער 6₁₃ Σ' κα-
ταβόσκησιν

בצע : יבצע 10₁₂ A' Σ' ἐκτέμῃ

בצר : בצורה 2₁₅ A' διτηρμένον

בקע : בקע(נה) 7₆ A' ἀποσχίσωμεν Σ' ἀναπετάσωμεν Θ' ἐκριζώσωμεν
בקר 11₇ [A'] Σ' Θ' βοῦς (A' nach Q βουκόλιον)

בר 1₂₅ (mas. Text בר) A' ἐκλεκτόν (Neutr.)

ברוש : ברושים 14₈ A' ἐλάται Σ' Θ' πίτνες

בריה : בריהו 15₅ (mas. Text בריהו) A' Σ' μοχλὸς αὐτῆς, vgl. auch ריה

ברכה 7₈ Σ' κολυμβήθρας (Sing.)

בשם 3₂₄ A' Σ' Θ' ἀρώματος

בת Tochter : בנות 3₁₇ A' Σ' Θ' θυγατέρων, בנות יענה 13₂₁ A' Σ' στρο-

- θο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρουθῶν
 מִצַּח *Maß* 5₁₀ A' Σ' Θ' βάδον
 בָּתָּה : אֲשִׁיחָהוּ בָּתָּה 5₈ Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον
 בָּתָּה : מְלִי הַבָּתָּה 7₁₉ A' χεϊμάρροις τῶν σιηράγγων Σ' τὰς φάραγγας
 τὰς βαθείας
 בָּתָּה 2₁₂ A' ὑπερφανή, רִאֲוָה 12₅ (mas. Text רִאֲוָה) Σ' ἔνδοξα Θ' ὑ-
 πέρογκα
 בָּתָּה 9₈ A' Σ' ὑπερηφανία, רִאֲוָה 9₁₇, (mas. Text רִאֲוָה) A' und Σ' ὑπερ-
 ηφανίαι, 12₅ (mas. Text רִאֲוָה) A' ὑπερηφανίας (Plur.)
 בָּתָּה : בָּתָּה 13₁₉ Σ' ὑπερηφανίας (Sing.), (רִאֲוָה) 14₁₁ A' ὑπερφερές
 Σ' Θ' ὑπερηφανία
 בָּתָּה 9₁₇ Θ' ὕβρις, vgl. auch בָּתָּה und רִאֲוָה
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 3₁₆ A' ἐμετεωρίσθησαν, גָּבַהּ 7₁₁ (mas. Text גָּבַהּ) Θ'
 ὕψωσον
 גָּבַהּ 2₁₅ Σ' μετέωρον, גָּבַהּ 5₁₅ Σ' ὑψηλῶν, רִאֲוָה 2₁₁ (mas. Text
 רִאֲוָה) Σ' ὑψηλοί Θ' μετέωροι
 גָּבַהּ 2₁₁ A' μετεωρισμός, vgl. auch גָּבַהּ
 גָּבַהּ 3₂ A' δυνατόν Σ' ἀνδρείον Θ' δυνάστην, גָּבַהּ 5₂₂ A' (?) Σ' Θ'
 δυνατοί, (רִאֲוָה) 13₃ A' Σ' δυνατοί (lies -τούς)
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 8₇ A' Σ' Θ' τενάγῃ
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 10₁₅ Σ' μεγαλυνθήσεται, רִאֲוָה 9₂ A' Σ' Θ' ἐμεγάλυνας
 גָּבַהּ 9₈ A' Σ' μεγέθει, 10₁₂ A' μεγέθους
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 15₂ Σ' (?) κατατετμημένος, vgl. auch גָּבַהּ
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 10₇ Σ' ἔθνη, 14₁₂ Σ' und Θ' ἔθνη, 14₂₆ A' Σ' Θ' ἐθνῶν
 גָּבַהּ : גָּבַהּ (ל) 10₂ A' βιάσασθαι
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 9₂ ✕ ἀγαλλιώνται
 גָּבַהּ 8₁ A' διωθέρωμα Σ' τεῦχος Θ' κεφαλίδα, גָּבַהּ 3₂₃ A' κάτοπτρα
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 8₂₃ A' θίνας Σ' ὄριον
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 9₄ A' πεφυρμένος Σ' ἐφύρη
 גָּבַהּ 7₁₃ Σ' ἔτι καί
 גָּבַהּ 3₁₁ A' ἀμοιβή Σ' Θ' ἀνταπόδομα
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 3₉ A' ἡμεῖς φαντο ἑαυτοὺς κακία Σ' παρесеύασαν
 ἑαυτοῖς κακά
 גָּבַהּ 1₃₀ A' Σ' Θ' κῆπος
 גָּבַהּ 14₁ A' Σ' Θ' προσήλυτος
 גָּבַהּ 3₁₆ A' βρόγχω Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι
 גָּבַהּ 10₁₅ A' πέλυξ
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 15₂ Σ' Θ' (?) ἐξυρημένος, vgl. auch גָּבַהּ
 גָּבַהּ 2₁ A' ῥῆμα <Σ' Θ' λόγος, s. S. 31 Anm. 74>
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 5₁₇ A' (?) Σ' ἀγωγὴν
 גָּבַהּ : גָּבַהּ 5₁ A' πατραδέλφω (lies -φου)
 גָּבַהּ 15₉ [A'] <Σ'> Διμών

- בָּל : דלִים 14⁸⁰ [A'] <Σ'> πράεων [Σ'] <Θ'> πενήτων
 בָּל : דמים 9⁴ A' αἵμασιν Σ' αἵματι
 דְּמָה : דמיה 15¹ A' Θ' ἐσιώπησεν Σ' ἐσιωπήθη, דְּמִיתִי 6⁵ A' Σ' Θ' ἐσιώπησα
 דָּקָר : דִּקְרָר 13¹⁵ A' Σ' Θ' ἐκκεντηθήσεται
 דָּרָר 8¹¹ [A'] Θ' ὁδοῦ Σ' ὁδῶ, 8²³ A' Σ' Θ' ὁδόν
 הָ A' 10¹⁵ μῆτι, Σ' 7¹³ μῆ
 הִנֵּה : מִהֲנִים 8¹⁹ Θ' μελετώντας
 הִנֵּה אֲבֹתָם A' 8¹³, A' Σ' Θ' 9¹⁴, בְּיוֹם הַהוּא 4¹ ✕ A' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ
 ἐκείνῃ
 הִרִי 5²² A' (?) Σ' Θ' ὦ, 10¹ Θ' οὐαί
 הִיָּה 1²² ✕ A' und [✕] <Σ'> γέγονεν, הִיָּה(ו) 8¹⁴. 16² A' ἔσται, הִיָּה(ו) 9⁴ A' und Σ' ἔσται, הִיָּה 4² A' Θ' ἔσται, הִיָּה 10¹⁹ A' Σ' und Θ' ἔσσονται, הִיָּה 9⁵ A' καὶ ἐγένετο Σ' Θ' καὶ ἔσται (= הִיָּה?)
 הִיכָל 6¹ [A'] Σ' Θ' ναόν, הִיכָלִי 13²² A' Σ' Θ' ναοῖς
 הִלָּל 14¹² Σ' (?) ὁλοόζων
 הִלָּךְ : תִּלְכַּנָּה ... תִּלְכָּךְ 3¹⁶ A' πορευόμεναι ... ἐπορεύοντο, הִלָּךְ 8¹¹ Σ' πορεύεσθαι, הִלָּךְ יִסְרֵנִי מִלְּכַךְ בְּדֶרֶךְ 8¹¹ [A'] Θ' ἀποστήσai με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
 הִמְנִה : siehe מוֹת und מִנָּה
 הִפָּךְ : כִּמְהִפָּכֶה 13¹⁹ Σ' ὥς ἔστρεψεν
 הִרָּה 7¹⁴ A' Σ' συλλαμβάνει
 ו als Kopula und Waw consecutivum geben alle drei Übersetzer in der Regel durch καὶ wieder. Ausnahmen:
 ו Σ' 5²⁸ δέ
 וּלֹא Σ' [Θ'] 11⁸ οὐδέ (aber A' 1⁶ καὶ οὐκ)
 וּבֹא Σ' Θ' 5²⁷ οὐδέ
 זָבֹוב 7¹⁸ A' Σ' μόη
 זָה : הַמִּשַׁל הַזֶּה 14⁴ A' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
 זָר : זָרִי 1⁴ ✕ <Θ'> ἀπηλλοτριώθησαν
 זָכָה : הַזָּכוֹ 1¹⁶ [A'] <Σ'> λαμπρόνητε [Σ'] <Θ'> καθαρίσθητε
 זָמַר : זָמְרוּ 12⁵ <A' Σ' (?)> μελωδήσατε <Θ'> ψάλατε
 זָמְרָה : זָמְרָת 12² A' ἐγκώμιον Σ' Θ' ὕμνησις
 זָנַב : זָנְבוֹר 7⁴ A' οὐρών Σ' Θ' οὐραγιών
 זָעַם : זָעַמ(ו) 13⁵ [A'] Σ' ὀργῆς
 זָעַק : יִזְעַק 15⁵ A' Σ' κραυγάζει Θ' βοήσεται
 זָעַקָה 15⁸ A' und <Σ' oder Θ'> κραυγή, זָעַקָה 15⁵ A' Σ' Θ' κραυγήν
 זָקָה 15² Σ' Θ' (?) πάγων
 זָרָה : זָרִי 1⁶ A' ἐπεδέθησαν
 זָבַל : תִּבְלִי 5¹⁸ [A'] <Θ'> σχοινίφ
 זָבַשׁ : חֲבָשׁ 3⁷ A' μωτῶν Θ' ἐπιδεσμεύς (Var. ἐπιδεσμεύων), זָבַשׁ 1⁶ A' ἐμωτώθησαν
 זָהָה 2¹ A' ὠραματίσθη Σ' Θ' εἶδεν

- חק : חֲקוֹקָה 8¹¹ <A' oder A' Θ'> κατ' ἐνίσχουσιν <Σ'> ὡς ἐν κράτει
 חֲשָׁא 5¹⁸ A' Σ' Θ' ἁμαρτίαν
 חיל : חִילֹן 13⁸ A' Σ' Θ' ὠδινήσουσιν (710 falsch ὠδινούσης)
 חיל 5²² A' εὐπορίας (Sing.)
 חכם : חכמים 5²¹ A' Σ' σοφοί
 חכמה : חֲכָמָה (ר) 10¹³ Σ' σοφία
 חלה : חָלָה 14¹⁰ A' ἡρώστησας [Σ'] <Θ'> ἐμαλακίσθης [Θ'] <Σ'> ἐτρώθης
 חלה : חָלָה (ר) 8⁸ A' οἰχήσεται Σ' διελεύσεται
 חלץ : חָלַץ 15⁴ A' ἔξωμοι Σ' εὐζωνοί
 חלש : חָלַשׁ 14¹² Σ' τιτρώσκων Θ' ἀσθενείας παρέχων
 חמדה 2¹⁶ A' ἐπιθυμίας (Sing.), חֲמִידָה כל 2¹⁶ Σ' Θ' πάσας θέας
 ἐπιθυμητάς
 חמר : חָמַר 1¹⁷ (mas. Text חָמַר) A' βλαπτόμενον Σ' πεπλεονεκτημένον
 Θ' ἀδικούμενον
 חמץ 11¹¹ A' Σ' Θ' Αἰμάθ
 חנית : חֲנִית (יהם) 2⁴ A' δόρατα
 חנק 9¹⁶ A' (?) Σ' Θ' ὑποκριταί
 חפרה : חָפְרָה (ל) 2²⁰ (mas. Text חָפְרָה) A' ὀρυκταῖς (von ὀ-
 ρυκτής) Σ' ἀκάριοις
 חצב : חָצַב 10¹⁵ A' λατομοῦντα
 חק : חֲקִי 5¹⁴ Σ' εἰς ἀπέραντον, חֲקִי 10¹ Θ' ἀκρίβειαν
 חקק : חָקַק 10¹ Θ' ἀκριβαζομένοις ἀκρίβειαν
 חרב 3²⁵ A' [Σ'] μαχαίρα
 חרם : חָרָם (ר) 11¹⁵ A' Σ' Θ' ἀναθεματίσει
 חרץ : חָרַץ 10²³ A' und Σ' Θ' συντομήν
 חשך 5³⁰ ✕ ἐσκότασεν
 חשך 5²⁴ A' Σ' Θ' θέρμη
 חתם : חָתַם 8¹⁶ A' (?) Σ' Θ' σφράγισον (A' nach Q σφράγισαι)
 חתם : חָתַם 8⁹ 1⁰ A' πτήσσετε, 2⁰ (welcher Übersetzer?) πτήσσετε, 2⁰
 und 3⁰ (welcher Übersetzer?) ἡττάσθε
 חטא : חָטָא (ר) 14²³ Σ' Θ' πηλοβροχήσω αὐτήν
 חטא : חָטָא (Neutr.) A' Θ' 3¹⁰, Θ' und Σ' 7¹⁵, καλῶς E' (?) 3¹⁰
 חתן : חָתָן 3¹⁵ A' Σ' Θ' ἀλήθετε
 חמא : חָמָא 6⁵ A' μεμιαμμένα (?)
 חפץ : חָפֵץ 3¹⁶ A' ἐπιποφοῦσαι Σ' Θ' κροτοῦσαι
 חלה : חָלָה 1¹⁴ A' Σ' Θ' ὀχλήσιν (Q ἐνόχλησιν)
 חריה (mas. Text חָרִי) 1⁶ Σ' κρούματος Θ' τρώσειωσ
 חרי : חָרִי 7¹⁸ [A'] Σ' ποταμοῦ
 חריה : חָרִי 8² A' Θ' Ἰεβαραχίου Σ' Ἰβραχίου
 חר : חָר 8¹¹ <A' oder A' Θ'> und <Σ'> χειρός, (ם) יד 11¹⁴ A' und Σ' Θ' χειρός
 (710 hat bei Σ' Θ' χειρῶν), (ר) יד 3¹¹ A' χειρῶν
 חרה : חָרָה 12¹ A' Σ' Θ' ἐξομολογήσομαί σοι

- ידע : דען (י) 7¹⁵ Θ' γνῶναι
 ידעני : ידעני 8¹⁹ A' γνωριστάς Σ' γνώστας
 יהודה : ביהודה 8⁸ A' ἐν Ἰουδαίᾳ (?) Σ' διὰ τοῦ Ἰούδα
 יהוה 7¹⁸ A' Σ' κύριος, 3⁸ A' Σ' κύριον, 11³ Θ' τοῦ θεοῦ
 יום 4¹ ✕ A' Σ' Θ' ἡμέρα, (ה) ימי 13²² A' Σ' Θ' ἡμέραι
 יחד : בקבורה . . . יחד 14²⁰ [A'] <Σ> ἅμα . . . ἐτάφη(ς)
 יחד 1³¹ A' ὁμοῦ Σ' und Θ' ἅμα
 יין 5²² A' (?) Σ' Θ' οἶνον
 יכח : ירכיח 11³ Σ' [Θ'] ἐλέγξει
 ילד 9⁵ Σ' νεανίας, ילדי 2⁶ A' παιδίοις Σ' τέκνων Θ' τέκνοις
 ים θαλάσσης [A'] Σ' 11⁹, A' Σ' Θ' 11¹³, θάλασσαν [A'] Σ' [Θ'] 8²³ (A' Θ' nach Q θαλάσσης)
 ינק : יונק 11⁸ Θ' θηλάζον
 יסח : לא תוסיפו הביא 1¹³ Σ' οὐκέτι προσοίσετε, יסח 15⁹ [A'] <Σ> προσθέματα
 יסר : siehe סור
 יעד : מעד 14³¹ (mas. Text מעד) A' und Σ' Θ' συντεταγμένοις αὐτοῦ (bei A' ist falsch συντεταγμένοις überliefert)
 יענה : בענה 13²¹ A' Σ' στρουθο[i]κάμηλοι Θ' θυματέρες στρουθῶν
 יעץ : יועץ 9⁵ A' σύμβουλος Σ' βουλευτικός
 יער 10³⁴ Σ' Θ' δρυμοῦ, (י) יער 10¹⁹ A' Σ' und Θ' δρυμοῦ
 יפי (Pausalform) 3²⁴ A' [Σ'] und Σ' κάλλους, dazu fügt Σ' noch οἱ καλοί = יפי hinzu
 יקב 5² A' Σ' ὑπολήνιον
 יקץ : נקץ (נה) 7⁶ A' ἐξυπνίσωμεν, vgl. auch קצ
 יקש : נקש (י) 8¹⁵ A' σκωλωθήσονται Σ' παγιθευθήσονται Θ' ἰξευθήσονται
 יראת : יראת 11², Θ' 11³ φόβου A' Σ' Θ' 11², Θ' 11³
 ירה : יר (נה) 2³ A' Θ' φωτίσει Σ' ὑποδείξει
 ירה : ירכיח 14¹³ A' Σ' Θ' μηροῖς, 14¹⁵ A' Θ' μηρούς Σ' βάθη
 ישראֵל Ἰσραήλ A' Σ' Θ' 8¹⁴, Σ' 14²
 ישעיה : יסעיה 2¹ A' Ἡσαΐας (?) Σ' Θ' Ἰεσσαίας
 יתר : נותר (י) 1⁸ A' περισσεῦον (?), יתר 4³ A' Σ' Θ' περισσεύσας
 יתר : יתר 15⁷ (mas. Text יתר) A' περίσσευμα αὐτῆς Θ' ὑπόλειμμα αὐτῆς
 יתר : יתר 15⁷ Σ' περισσῶς ἐποίησεν, vgl. auch יתר
 יָ֑וֹס mit Nomen im Nominativ oder Akkusativ bei verschiedenen Übersetzern 1¹⁸. 25. 5¹⁸. 10¹³. 11^{7.9}. 14¹⁹ zweimal. 16²
 יָ֑וֹס mit Nomen im Genetiv A' 5²⁹
 יָ֑וֹס mit Nomen im Dativ Θ' 10¹³
 יָ֑וֹס mit ἐν und Nomen <Σ> 8¹¹ (יָ֑וֹס ἐν κράτει = כחקה + כחקה ?)
 יָ֑וֹס mit Verbum finitum : 5²⁴ כחכל A' Σ' Θ' יָ֑וֹס ἐσθίει, 13¹⁹ כחכמהפכה
 יָ֑וֹס יָ֑וֹס ἔστρεψεν

Genetiv [A'] Σ' 11₉, Σ' Θ' 5₂₉, A' Σ' Θ' 14₂₃, Θ' 16₂ (Ἀρνών, s. z. St.)

Akkusativ A' 3₉ (ἐαυτοῦς = להם), A' Σ' Θ' 14₂

Auslassung des zweiten ל bei Σ' in 7₂₃, wo das eben vorhergegangene εἰς noch nachwirkt

frei­ere Übersetzung: 7₁₁ למעלה Θ' ἄνω, 9₆ לסרבה Σ' [Θ'] ἐπληθύνθη, 14₃₀ לבסח [A'] (Σ') ἀμερίμνωσ Θ' πεποιθότες, 16₂ מַעְבְּרוֹתָ לֵאמֹנָה (mas. Text מַעְבְּרוֹתָ) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών.

Über die Wiedergabe von ל durch den Artikel bei A' s. oben S. 113
ל mit Infinitiv wird übersetzt durch

τοῦ c. inf. A' 3₈. 5₂₂. 10₂, vgl. oben S. 113

einfachen Infinitiv Σ' 10₇ zweimal, Σ' Θ' 10₆ zweimal, [A'] Σ' Θ' 5₂₂

εἰς c. inf.: Σ' 3₈ εἰς τὸ παραπικραίνειν = למרות

ἐν c. inf.: Θ' 7₁₅ ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν = לדעתו

לֹא οὐ, οὐκ, οὐχ bei verschiedenen Übersetzern 1₆ dreimal. 9₂. 12.
11₃. 14₂₀

οὐ μή [A'] Σ' Θ' 13₂₂

ולא οὐδέ Σ' [Θ'] 11₃, aber A' 1₆ καὶ οὐκ

לא חרסוּתִּי הַבִּיא 1₁₃ Σ' οὐκέτι προσοίσετε

לֹא־אֶחָד : תִּלְאֵהוּ und הִלְאִיתִי 7₁₃ Σ' κοποῦτε und κοποῦν, נִלְאִיתִי 1₁₄

A' ἐμόχθησα αἰρών Σ' ἐκοπώθηγν ἱλασκόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀφιέναι

לִבִּי, לִבִּי, לִבִּי (ר) καρδία A' Θ' 7₂, A' Σ' Θ' 13₇, καρδίας (Sing.) A' Σ' 9₈, A' 10₁₂, בלבו, 10₇ Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται

לְבִיא 5₂₉ A' λεόντων (lies λέοντος)

לְהִתְבָּה 5₂₄ A' Σ' Θ' φλογός, להבים 13₈ Θ' φλογός, אש להבה 4₅ Σ' πυρός φλεγόμενου

לחם : להלחם (ל) 7₁ A' Σ' Θ' πολεμῆσαι

לחם 3₁ A' (?) Σ' ἄρτου

לִיֵּל 16₃ Θ' νυκτί, לילה 4₅ Σ' νυκτός

לִין : ילִין 1₂₁ A' Θ' ἀβλισθήσεται Σ' ηὐλίξετο

לכן : siehe כן

למד : למד (ר) 8₁₆ A' Σ' Θ' διδασκοῖς

לשון : לשון גלῶσσα A' Σ' Θ' 5₂₄, γλῶσσαν A' Σ' Θ' 11₁₅

למַלְכָּה 9₄ A' und Σ' κατάβρωμα

מאס : מאוס ברע 7₁₅ Θ' ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακόν

מִתְהַבָּה 14₄ Σ' Θ' φορολογία

מהל : מהול 1₂₂ A' περιτετυμημένος Σ' μεμιγμένος Θ' περιτηρημένος

מִתְהַבָּה : siehe תִּתְהַבָּה

מהר 8₁ A' ταχύ Σ' Θ' ταχέως

מִלֵּאב Mωάβ A' 15₄, Σ' 15₉

מִדְּעַד 14₁₃ A' Σ' συνταγῆς Θ' καιροῦ, (כס) מִדְּעַדִּי 1₁₄ A' συνταγᾶς

מָוֶה : siehe יָד

שָׁרִי 8¹⁴ Σ' Θ' σκάνδαλον A' σκῶλον

מָוֶה : מָוֶה 14²³ A' Σ' Θ' κληρονομίαν

מות : מָוֶה 5¹³ (mas. Text מָוֶה) Σ' E' (?) τεθνηκότες, מָוֶה oder מָוֶה

14¹¹ (mas. Text מָוֶה) Σ' ἐθανατώθη

מָוֶה : מָוֶה 14¹¹ (mas. Text מָוֶה) Θ' ὁ θάνατος

מָוֶה : מָוֶה 2⁴ A' κλαστήρια

מָוֶה : מָוֶה 5¹⁷ A' μεμυαλωμένων Σ' παρανόμων

מָוֶה : מָוֶה 2¹⁹ A' ὑπορώξιν Σ' ὑπόκεινον Θ' δότας

מָוֶה : מָוֶה 3²² A' Θ' μετεκδύματα Σ' περιζώματα

מָוֶה 14²³ Σ' Θ' πηλοβροχία

מָוֶה : מָוֶה 14⁵ A' Σ' ῥάβδον [Σ'] <Θ> βακτηρίαν

מָוֶה : מָוֶה 8⁸ Σ' Θ' ἔκτασις

מָוֶה : מָוֶה 3²² A' λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνας

מָוֶה 1²² A' und Σ' und Θ' ὕδατι, 11⁹ A' Σ' ὕδατα, 14²³ A' und Σ' Θ'

ὕδατων

מָוֶה : (ד) מָוֶה 14¹¹ Σ' περιβάλλον

מָוֶה 8¹⁴ A' σκάνδαλον (lies σκανδάλοιο)

מָוֶה 3⁶ A' σκανδαλισμός Σ' Θ' ἀσθένεια

מָוֶה : מָוֶה 2⁶ Σ' ἐπλήσθησαν, מָוֶה 6¹ [A'] Σ' Θ' ἐπλήρουν

מָוֶה 1⁸ A' ἀδυστήριον Σ' νοκτοφυλάκιον

מָוֶה 7²⁰ Σ' βασιλέα, 10¹² A' βασιλέως

מָוֶה : מָוֶה 13¹⁹ Σ' βασιλείων, 14¹⁶ Σ' βασιλείας

מָוֶה ἀπό A' 1²⁴ (?), 29. 7² (Q ἐκ). 9¹¹ (ἀπὸ ἀρχῆθεν), Σ' 1²⁹. 2⁶, Θ'

9¹¹, A' Σ' 9¹¹ (ἀπὸ ὅπισθεν), [A'] Θ' 8¹¹ (ἀπὸ τῆς ὁδοῦ = מָוֶה

בָּרֶךְ), anonym 14¹⁹

ἐξ A' 5²³ (und nach Q in 7², s. oben)

freiere Übersetzung: 5²³ מָוֶה יָסִירוּ Σ' ἀφαιρούντες αὐτοῦ, 7¹³ מָוֶה

מָוֶה Σ' οὐκ αὐταρκες ὄμιν, 8¹¹ מָוֶה מָוֶה Σ' ἀπέστησέν με μὴ

πορεύεσθαι

מָוֶה : מָוֶה 1¹⁸ A' δῶρον Σ' προσφοράν Θ' μαννά

מָוֶה : מָוֶה (ל) 5²² A' κινῶν

מָוֶה 11¹⁶ A' ἀπεσκολοπισμένη, מָוֶה 7⁸ Σ' ὁδόν

מָוֶה 10¹⁹ A' Σ' (?) φήψ Θ' ἀριθμῶ

מָוֶה : מָוֶה 16³ A' Θ' διαβάσεις, vgl. auch מָוֶה

מָוֶה : מָוֶה 8²² A' Σ' ἔκλυσις

מָוֶה : מָוֶה 7¹³ Σ' οὐκ αὐταρκες ὄμιν

מָוֶה : מָוֶה 3²² A' περιβόλαια Σ' ἀναβόλαια

מָוֶה : מָוֶה 7¹¹ Θ' ἄνω

מָוֶה : (ה- oder כ) מָוֶה 3⁸ A' Σ' ἐπιτηδεύματα Θ' διαβούλια, 1¹⁸.

3¹⁰ A' Σ' Θ' ἐπιτηδεύματων

מָוֶה : (כ) מָוֶה 8¹³ (mas. Text מָוֶה) A' θρόνους Σ' Θ' κραταίωμα

- מַשְׁחָה 3₂₄ A' ποιήματος Θ' ἔργου, מַשְׁחָה מַשְׁחָה 3₂₄ Σ' κόσμου τριχῶν
 מַשְׁחָה 6₁₃ E' (?) τῶν ἐστηλωμένων
 מַשְׁחָה 7₁₈ [A'] Σ' Αἰγύπτου
 קַמַּ 3₂₄ A' Σ' ἔκτεθις
 שְׁמִי 8₁₄ A' ἀγίασμα
 מַקְרָא 1₁₃ A' κλητήν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον (Fem.)
 מַקְרָא 3₂₄ A' ἐνουλώσεως Θ' μακέ, מַשְׁחָה מַשְׁחָה 3₂₄ Σ' κόσμου τριχῶν
 מַרְאָה : מַרְאָה 11₃ Σ' [E'] ὁράσει Θ' ὄψιν
 מַרְבֵּה : מַרְבֵּה 9₆ Σ' [Θ'] ἐπληθύνθη (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
 מַרְה : מַרְה 1₂₀ A' προσερίσθη Σ' Θ' παραπικράνητε, 3₈ מַרְה (ב')
 A' προσερίσαι Σ' παραπικραίνειν
 מַרְיָה : מַרְיָה 1₁₁ <A> σιτευτῶν
 מַשָּׂא 14₂₈. 15₁ A' ἄρμα Σ' Θ' λῆμμα
 מַשִּׁי 10₁₅ Σ' πρίων
 מַשִּׁי 9₅ A' μέτρον Σ' Θ' παιδεία, 9₆ Σ' [Θ'] παιδεία (Θ' nach Q παι-
 δεῖαν)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי (Pausalform) 13₂₂ [A'] Σ' Θ' ἀφελουσθῶσιν (Q ἐφελκ.)
 מַשִּׁי herrschen : מַשִּׁי 16₁ Θ' ἄρχοντα
 מַשִּׁי vergleichen : מַשִּׁי 14₁₀ Σ' Θ' συμπαραβλήθης
 מַשִּׁי 14₄ A' Σ' Θ' παραβολήν
 מַשִּׁי 11₁₄ A' ἀποστολή Σ' Θ' ἔκτασις (es folgt χειρός = יד)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 7₂₅ A' ἐξαποστολήν Σ' ἄφειν
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 15₆ A' (?) Σ' Θ' ἔφρανισμένον
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 11₃ Σ' [Θ'] ἀκοῇ
 מַשִּׁי 3₁ A' ἔρεισμα Σ' στήρισμα (lies στήριγμα), מַשִּׁי 3₁ [A'] Σ'
 στήριγμα
 מַשִּׁי 3₁ A' ἐρεισμούς (lies -μόν) Σ' στήρισμούς (lies στήριγμόν)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 10₂ A' κρίσιν
 מַשִּׁי (?) : מַשִּׁי 3₂₅ A' [Σ'] ἄνδρες, מַשִּׁי 3₂₄ E. Σ' οἱ καλοὶ τοῦ ἀρ-
 θμοῦ (s. z. St.); מַשִּׁי 5₁₃ s. unter מַשִּׁי
 מַשִּׁי 1₆ ✕ A' ὀλοκληρία [✕] Σ' ὀγιές [✕] Θ' ἀπλῶς (?)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 11₅ A' νῶτον (lies νώτου)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 1₄ A' διέσυραν
 מַשִּׁי 5₁₂ A' Σ' νάβλα[ς], מַשִּׁי 14₁₁ Σ' τὸ πτώμά σου (von מַשִּׁי abge-
 leitet) Θ' κατέρρηξέν σε (wie aufgefaßt?)
 מַשִּׁי 4₅ Σ' φέγγος
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 8₈ A' καταντήσει Σ' φθάσει
 מַשִּׁי 8₁₄ A' προσκόμματος
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 3₁₂ A' πράκτορσιν Σ' Θ' πράκτορες, (הם) מַשִּׁי 14₂ Σ' φο-
 ρολογούντας
 מַשִּׁי oder מַשִּׁי : מַשִּׁי 3₅ Θ' προσκόψει (s. z. St.)
 מַשִּׁי : מַשִּׁי 16₂ A' μεταναστεῶν Σ' Θ' μετακινῶν

- נחם : נחם 8₂₂ A' ἐξωθούμενος, נחם 13₁₄ A' ἐξωσμένος, (ר)נחם 16₄
 A' Σ' ἐξωσμένοι Θ' διεσπαρμένοι
 נהג : נהג 11₆ A' ἐλαύνων
 נהלל : נהלל 7₁₉ A' ἀπόρῳξιν Σ' ἐπαινετοῖς Θ' καταδύτοῖς
 נהר : נהר (ר) 2₂ A' [Θ'] ποταμωθήσονται Σ' συρρεύσει
 נהר 7₂₀ Σ' ποταμοῦ
 נח : נח 7₂ <Θ' ?> προσετέθη
 נוס : נוס 13₁₄ [A'] Σ' Θ' φεύξεται (A' nach Q φεύζονται)
 נוע : נוע (ר) 7₂ A' Θ' ἐσαλεύθη, נוע (ר) 6₄ [A'] Σ' ἐσαλεύθη
 נוה : נוה 10₁₅ Σ' κινούντων
 נזם : נזם 3₂₁ A' und [E'] <Θ'> ἐνώτια, נזם 3₂₁ Σ' τὰ περὶ τοὺς
 μυκτῆρας
 נחל : נחל (ר) 14₂ Σ' διελοῦνται
 נחל 15₇ A' χειμάρρου, נחל 7₁₉ A' χειμάρροις Σ' φάραγγας
 נחם : נחם (ר) 12₁ A' Θ' παρεκάλεσας
 נטה : נטה 5₂₅, 9₁₆, 14₂₆ A' Σ' Θ' ἐκτεταμένη, נטה 3₁₆ A' ἐκτετα-
 μένη (lies -ναι)
 נטע : נטע 5₇ A' und Σ' φυτόν
 נחש : נחש 3₁₉ A' κροκοφάντους
 נטש : נטש 2₆ A' εἶασεν (lies -σας) Σ' ἀπέριψεν (lies -φας)
 ניר : ניר 14₂₂ A' γονήν, vgl. ניר
 ניר : ניר 1₃₁ A' Σ' Θ' σπινθήρα
 נכר : נכר 14₂₂ Σ' (oder vielmehr A' ?) ἀπόγονον, vgl. ניר
 נכרי : נכרי 2₆ A' ξένων Σ' ἀλλοτρίων Θ' ἀλλοτρίους
 נס : נס 11₁₂, 13₂, A' Σ' Θ' 11₁₀, σημεῖον <Σ' oder Θ'> 5₂₆
 נעצר : נעצר 7₁₉ A' Θ' (?) κονύζαις Θ' (?) δάσειν Σ' πολυτελεῖσι
 נער : נער 3₅ A' παῖς Σ' νέος Θ' νεώτερος, נער 3₄ A' παῖδας Σ' νεανίας
 (Plur.)
 נער : נער 1₃₁ A' τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα
 נפש : נפש 3₂₀ A' ψυχῆς, נפש 3₂₀ Σ' τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας, נפש 5₁₄
 <Σ'> ἑαυτόν
 נצב : נצב 3₁₃ A' ἐστήλωται Σ' ἵσταται
 נצח : נצח 13₂₀ A' νίκος Σ' Θ' τέλος
 נצר : נצר 14₁₉ A' ἀκρεμών (?) Σ' ἔκτρομα Θ' βλαστός
 נקה : נקה (ר) 3₂₆ A' ἀθωωθήσεται Σ' κενωθήσεται Θ' καθαρισθήσεται
 נקה : נקה 15₈ A' περιηλθεν <Σ' oder Θ'> ἐκύκλωσεν
 נקה : נקה 3₂₄ A' κόλασμα Σ' πληγή
 נשא : נשא 2₉ A' ἄρης Σ' Θ' ἀφῆς, נשא 1₁₄ A' αἵρων Σ' ἱλασόμενος
 Θ' ἀφιέναι, נשא 3₃ A' αἰρόμενον προσώπῳ Σ' αἰδέσιμον
 Θ' τεθαυμασμένον προσώπῳ, 9₁₄ A' αἰρόμενος προσώποις Θ' ἐ-
 πηρμένους πρόσωπα Σ' αἰδέσιμος, נשא 2₁₂ A' Σ' Θ' ἐπηρμένον
 נשא : נשא 3₁₂ (mas. Text נשא) Θ' δανεισται

- נִשְׁחָ : מִאֲחֶרִי בִנְשָׁה 5¹¹ Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας
 נִשְׁחָ (von נִשְׁחָ abgeleitet, vgl. aber נִשְׁחָ) 13² A' γνωφώδους
 נָח : נָח(ו) 3⁴ A' δώσω
 נֶאֱוָן : 9⁴ A' ἐπαγωγὴ Σ' βία
 נֶאֱוָן : נֶאֱוָן 9⁴ (mas. Text נֶאֱוָן) A' ἐπαγομένη Σ' ἐβιάσθη
 נֶבֶא : (ו) סְבִיא 1²² A' συμποσιασμός Σ' und Θ' οἶνος
 נֶבֶא : סְבִיא 9¹⁷ A' συγχεῶσι, 10³⁴ Σ' Θ' δάση
 נֶבֶל : (ו) סְבִיל 14²⁵ Σ' Θ' βάσταγμα
 נֶדָר : יִסְכֵּס 9¹⁰ <A> στασιώσει <Σ> συμβαλεῖ <Θ> συγκεράσει
 נֶפֶשׁ : 5²⁸ <A> συσσεισμός
 נֶר : יִסְרִיר מִמֶּנּוּ 5²³ A' ἀφιστώντες(?) ἐξ αὐτοῦ Σ' ἀφαιροῦντες αὐτοῦ,
 (ו) יִסְרִיר 8¹¹ (mas. Text יִסְרִיר) A' Θ' ἀποστήσει Σ' ἀπέστησεν,
 vermutlich auch יִסְרִיר 1²⁵ Σ' ἀποστήσω
 נֶחָר : שָׁחַר 8²⁰ (mas. Text שָׁחַר [Pausalform]) ἐμπορία
 נֶחָר : סִיגִים 1²² ✕ A' στέμφυλα [✕] <Σ> σκωρίαν, (ו) יִגִּיר 1²⁵ A' στέμ-
 φυλα Σ' σκωρίαν Θ' γιγαρτώδες
 נֶחָר : 1⁸ A' συσκιασμός (lies -μός?) Σ' καλύβη
 נֶחָר : סִיגִים 6⁴ [A'] Σ' οὐδὼν
 נֶחָר : siehe נֶחָר
 נֶחָר : (ו) יִסְרִיר 5² A' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα (lies -σεν)
 נֶחָר : 1⁵ A' ἀπόστασιν Σ' παράβασιν Θ' ἔκκλησιν
 נֶחָר : סִיגִיר 16³ Θ' κρύψον, מִסְתִּיר 8¹⁷ <A> ἀποκρύπτοντα (Sing.)
 נֶחָר : 14¹⁴ A' πάχους Σ' νεφέλη, עֲבִיר 5⁶ <A> πάχη
 נֶחָר : 5¹⁸ A' Σ' Θ' βρόχον (Var. βρόχῳ)
 נֶחָר : עֲבִיר (ו) 8⁶ A' διαβάς Σ' παράγων, מִעֲבִיר לְאֶרֶץ 16² (mas. Text
 מִעֲבִיר) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀργῶν
 נֶחָר : עֲבִיר 7²⁰ Σ' ἐν τῷ πέραν c. gen.
 נֶחָר : 13⁹ <Θ> μῆνιδος, (ו) עֲבִיר 10⁶ Σ' Θ' ὀργῆς
 נֶחָר : 5¹⁸ A' Σ' Θ' ἀμάξης
 נֶחָר : 8⁸ A' und Σ' ζῶς
 נֶחָר : 1⁴ A' und Σ' ἀνομία Θ' ἀνομίαν
 נֶחָר : מְעוֹפֵף 14²⁹ A' πετάμενος Σ' ἐκλύων (von עִיף abgeleitet) Θ' πε-
 τόμενος
 נֶחָר : 16² A' πετεινόν
 נֶחָר : עוֹרֵר 14⁹ A' Θ' ἐξήγειρεν, יַעֲרֵר (Pausalform) 15⁵ [A'] Σ' Θ' ἐξε-
 γείρουσιν (A' nach Q ἐξανεγερῶσιν)
 נֶחָר : עֵינִים 3¹⁶ <A> ὀφθαλμοῖς, עֵינִי 2¹¹ A' ὀφθαλμῶν Σ' und Θ' ὀφθαλ-
 μοί, עֵינִי 3⁸ A' ὀφθαλμοῖς Σ' ὀφθαλμούς, (ו) עֵינִי 11⁸ Θ' ὀφθαλμῶν
 נֶחָר : siehe נֶחָר
 נֶחָר : 5²⁷ A' ἐκλελυμένος
 נֶחָר : עֲכָס 3¹⁶ A' παρενσχάζουσαι(?) Σ' εὐρύθμως βαίνουσαι Θ' σχε-
 διάζουσαι

- עָכָס : עכסים 3₁₈ A' und <Θ'> ὑποδημάτων Σ' [und A'] περισκελίδας
 -על ἐπὶ c. acc. A' 2_{13.16}. <56.> 10_{12.15}. 14₁₄, Σ' und Θ' 14₁₂, A' Σ' Θ'
 5₃₀, Σ' Θ' 2₁₆
 ἐπὶ c. dat. Σ' 14₁₄
 ἐπὶ c. gen. A' 15₇
 ἐπὶ mit unflektiertem Eigennamen [A'] <Σ'> 15₉
 κατὰ c. gen. Σ' 10₁₅, Σ' Θ' 10₆, [A'] Σ' Θ' 14₂₆
 עֲלֵיָךְ : siehe כָּן
 על : על(ך) 14₂₅ [A'] <Θ'> κλοιός
 עלה : עלת(ך) 11₁₆ [A'] Σ' Θ' ἀναβάσεως
 עֲלִיָּךְ : עליונה 7₃ Σ' ἀνωτέρας (Sing.)
 עֲלִילָה : עלילת(ך) 12₄ A' ἐναλλαγὰς Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα
 עלל : מעולל 3₁₂ A' ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' καλαμηταί
 עלמה 7₁₄ A' Σ' Θ' νεάνις
 עם : עמנו אל 8₈ Σ' Ἑμμανουήλ
 עם 10₆ Σ' Θ' λαοὺ (ebenso A' in 8₁₁? s. S. 70 Anm. 322), עמים 8₉
 A' Σ' Θ' λαοί
 עמק : עמק 7₁₁ Θ' βάθυνον
 עֲנָן 13₂₂ A' Σ' (?) Θ' τροφής
 עני : עני 10₂ A' πενήτων
 עץ 10₁₉ A' Σ' ξύλων Θ' ξύλα
 עצה 16₃ A' Θ' und Σ' βουλήν
 עֲצָרָה 1₁₃ A' ἐπίσχεσιν Σ' συστροφὴν Θ' ἐπισύσχεσιν
 עֲרֻבָה : ערבים 15₇ A' ἰτεῶν
 ערה : יָעָרָה 3₁₇ A' ἀσχημονήσῃ Σ' γυμνώσῃ Θ' ἀποκαλύψει
 עֲרִיפִים : בעריפיה 5₃₀ [A'] Σ' Θ' ἐν τῷ γνοφοῦσθαι αὐτήν
 ערץ : עֲרָץ (ל) 2₁₉ A' θροῆσαι, vgl. auch עֲרָץ
 עשה 15₇ A' und Σ' und Θ' ἐποίησεν, יַעֲשֶׂה 5₁₀ A' (?) Σ' Θ' ποιήσει,
 יַעֲשֶׂה 3₁₁ A' ποιηθήσεται
 עֲשָׂרָה : עשרת 5₁₀ A' Σ' Θ' δέκα
 עָשָׂן 4₅ Σ' καπνόν, 9₁₇ A' und Θ' καπνοῦ Σ' καπνῶ
 עתוד : עתודים 1₁₁ <A'> καιρίμων, עתודי 14₉ A' Θ' (?) καιρίμους
 פֶּאֶה : פֶּה(הן) 3₁₇ (tiber. Vokal. פֶּה־הן) A' κόμην Σ' πρόσσφιν Θ' τὰ
 κατὰ πρόσωπον
 פאר : יתפאר 10₁₅ A' αὐχῆσει
 פֶּאֶר : פֶּאֶרִים 3₂₀ A' Σ' στεφάνους
 פֶּגֶר 14₁₉ A' Σ' σῶμα
 פדה : תִּפְדֶּה 1₂₇ A' Σ' Θ' λυτρωθήσεται
 פֶּה (Pausalform) 13₁₂ A' κινρὸν (Akkusativ)
 פֶּלֶא 9₅ A' θαυμαστός Σ' παραδοξασμός
 פלט : יפליט 5₂₉ A' Θ' διασώσῃ Σ' ἐκνικήσῃ
 פליטה : פליטת מואב 15₉ Σ' τῷ διασώσῃ ἀπὸ Μωάβ

פִּלְשִׁי 14₂₉ Φυλιστιείμ, 14₃₁ A' Σ' Θ' Φυλισθιείμ (?)
 פִּלְשְׁתִּי : פִּלְשְׁתִּים 9₁₁ A' Σ' Θ' Φυλιστιείν, 11₁₄ A' und Σ' Θ' Φυλισθιείμ
 פְּנִים 3₃ A' und Θ' προσώπῳ, 9₁₄ A' προσώποις Θ' πρόσωπα, נִפְי und
 (הֶהָ) פְּנֵי 13₈ Θ' πρόσωπον, מִפְּנֵי 7₂ A' ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου,
 נִשְׂא פְּנֵי 3₃. 9₁₄ Σ' αἰδέομαι, resp. -μός

פָּרָה : siehe פֶּרֶה ח

פָּרִי 4₂ × καρπός, 10₁₂ A' καρπόν, 3₁₀ A' (?) Σ' Θ' καρπούς

פָּרַר : יָפַר 14₂₇ <A> ἀκυρώσει

פָּח : siehe פָּחַ פ

פָּתַח : פָּתַח(י) 3₂₆ A' [Θ'] ἀνοίγματα Σ' θύραι

פָּתִיחַ 3₂₄ Σ' στηθοδεσμίδος

פָּתְרוּס 11₁₁ A' Φεθρούς

פָּאן 7₂₁ A' ποιμνίου

צָבָא : צָבָאָה 1₉. 14₂₄₋₂₇ A' στρατ(ε)ίων Σ' Θ' δυνάμεων

צָבִי 13₁₉ Σ' δύναις

צָדִיק 3₁₀ A' Θ' δίκαιος E' (?) δικαίῳ, צָדִיקִים 5₂₃ A' δικαίων Σ' δικαίου

צָדִיק 1₂₁ A' Θ' δίκαιον Σ' δικαιοσύνη

צָדִיקָה 1₂₇ A' Σ' δικαιοσύνη, צָדִיקָה 5₂₃ Σ' δικαιοσύνην, צָדִיקָה 5₂₃ (mas.
 Text צָדִיקָה) A' δικαιοσύνας

צָהַל : צָהַלִי 12₆ A' Σ' χρεμέτιζε Θ' τέρπου

צָהַרְרִים (Pausalform) 16₃ Θ' μεσημβρίας (Sing.)

צָהַר 8₈ A' und Σ' τραχήλου

צָוָה : צִוִּיתִי 13₃ A' Σ' Θ' ἐνετειλάμην, אֶצְוֶה 10₆ Σ' Θ' ἐντελοῦμαι

צָוָה 2₁₀ στερέωμα, 8₁₄ A' στερεόν (in dem verderbten Texte von 710
 Neutr., ursprünglich Mask.)

צָוִן 3₁₇ A' (?) Σ' Θ' Σιών

צָל : צָלִי 16₃ Θ' σκιά

צָמַד : צָמַדִי 5₁₀ A' (?) Σ' Θ' ζευγών

צָמַח 4₂ [A'] Θ' ἀνατολή

צָנִיף : צָנִיפֹת 3₂₃ A' μίτρας (Plur.) Σ' Θ' διαδήματα

צָנִיף : צָנִיפֹת 3₂₀ <Σ> βραχίδια

צָנִיף 14₁₃ A' Σ' Θ' βορρᾶ

צָנִיף 14₂₉ A' Σ' Θ' βασιλίσκος

צָנִיף 11₈ A' Σ' βασιλίσκου

- צָנִיף : צָנִיפִים 8₁₉ A' ὀρνεάζοντας Θ' στρουθίζοντας

צָר Bedrängnis 5₃₀ θλίψεως

צָר Feind : צָרִי 1₂₄ A' (?) τῶν θλιβόντων με

צָר : צָר 8₁₆ [A'] Σ' Θ' δῆσον (A' nach Q ἐνδῆσον)

קָבִירָה : קָבִירָה ... בְּקָבִירָה 14₂₀ [A'] <Σ> ἄμα ... ἐτάφη(ς)

קָבִיר : קָבִיר(מ) 14₁₉ τάφου

קָבִיר ἀρχήθεν A' 9₁₁ (ἀπὸ ἀρχήθεν). 11₁₄ (υἱὸς ἀρχήθεν), ἀνατολῆς Σ' 2₆

קָבִיר 3₁₇ A' Σ' Θ' κορυφήν

- קום : חקום 14₂₄ Σ' στήσεται
 קומה 10₃₃ A' ἀναστήματι Σ' ἡλικία Θ' μεγέθει
 קלל : הקל 8₂₃ A' Θ' ἐκούφιζε Σ' ἐτάχυνεν
 קן 16₂ A' νοσσιά[ν] Σ' Θ' νοσσιάν
 קסם : קסם 3₂ A' Σ' Θ' μάντιν
 קפד 14₂₃ A' Σ' Θ' ἐχίνου
 קצה : קצה 7₃ Σ' τὸ ἄκρον, קצה 7₁₈ [A'] Σ' πέραν c. gen.
 קצה 2₇ A' τέλεσμα Σ' Θ' πέρας
 קצין : קצין 3₇ Σ' ἐξουσιαστής
 קצר : (קצר נה) 7₆ Σ' κλάσωμεν Θ' κόψωμεν (mas. Text קצר קצין, Σ' und
 Θ' sprachen קצר קצין)
 קרא : קראו 12₄ A' ἐπικαλεῖσθε
 קרב : אקר(ב) 8₃ A' προσήγγισα
 קר 5₂₄ A' Σ' Θ' καλάμην
 קשר 8₁₂ A' Θ' σύνδεσμος [E'] <Σ> ἀντασία (besser ἀνταρσις)
 קשרים 3₂₀ A' δεσμούς Σ' ἐγκομβώματα Θ' ἐπιδέματα
 רא' 2₂ A' κεφαλῇ, 9₁₄ A' Σ' Θ' κεφαλή
 ראש 8₂₃ [A'] Θ' πρῶτον Σ' πρῶτος
 ראשו : ירבו 14₃₀ A' Σ' Θ' κατακλιθήσονται
 רגז : רגז 14₉ A' ἐκλονήθη Σ' ἐσαλεύθη Θ' ὠργίσθη, ירגז(ב) 5₂₅
 A' ἐκλονήθησαν Σ' Θ' ἐταράχθησαν, מרגז 14₁₆ A' κλονῶν
 Σ' ταράξας
 רדד : רדד(ב) 14₂ Σ' ὑποτάξουσι c. acc.
 רדד : רדדים 3₂₃ Σ' σπαθαρικά
 רוח : הרוחו ביראח(ב) 11₃ Θ' ὁσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου
 רוח 7₂ A' ἀνέμου, 11₄ A' Σ' Θ' πνεύματι, ברוח 15₅ (mas. Text ברוח)
 Θ' σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
 רום : הרימו 13₂ Σ' ἐπάρατε
 רוע : יריעו 15₄ A' ἀλαλάξωσι
 רש : רששו 13₁₆ (mas. Text רששו) Θ' ῥίψωσιν
 ריב : ריבו 1₁₇ [A'] <Θ' ?> ἐκδικεῖτε
 רכד : רכבה 1₆ A' ἡπαλύνθη[σαν]
 רע 7₁₅ Θ' πονηρόν Σ' κακόν, רע 3₉ A' κακία Σ' κακά
 רעב 5₁₃ Σ' E' (?) λιμῶ
 רעה : רעו(ב) 5₁₇ A' Σ' νεμηθήσονται
 רעע : רעו 8₉ A' Σ' Θ' (?) σαθροῦσθε
 רעש : מרעיש 14₁₆ Σ' συσσεισας
 רעש 9₄ A' und Σ' σεισμῶ
 רפאים 14₉ A' Θ' ῥαφαίμ
 רפה : ירפה 5₂₄ A' παρίησιν
 רצח : מרצחים 1₂₁ A' φονεῖς
 רק 4₁ Σ' μόνον

שָׂאוֹן : siehe שָׂאוֹן

שָׁנָב : שָׁנָב 9₁₀ A' ἐνμετεωρίσει Σ' Θ' ὑψώσαι

שָׁרָה 5₈ zweimal A' χώρα und χώραν (lies χώρα)

שָׁהֲרָיִים 3₁₈ <Σ'> μανιάκας

שִׁים : שִׁים(ר) שמחיה(ה) 14₂₃ A' Σ' Θ' θήσω

שָׁכִיחַ : שָׁכִיחַ 2₁₆ A' ὀφεις Σ' Θ' θέας (Plur.)

שָׁכִיר : שָׁכִיר 7₂₀ A' Θ' μεμισθωμένω Σ' μεμισθωμένους (s. z. St.).

שָׁמְחָה 9₂ A' Σ' (?) Θ' εὐφροσύνην

שָׁמְלָה 9₄ A' ἱματισμός Σ' περιβόλαιον

שָׁפָה : שָׁפָה(ר) שפתי 11₄ A' Σ' Θ' χειλέων

שָׁפָה (oder שָׁפָה) : שָׁפָה 2₆ A' χορηγήσουσιν Σ' ἐκρότησαν Θ' ἤρ-
κέσαντο

שָׁפָה : שָׁפָה 3₁₆ <A'> παρατενίζουσαι

שָׁרָה : שָׁרָה(הם) 3₄ A' ἄρχοντας

שָׁרָה 5₂₇ A' ἔχνη(?)

שָׁרִיד 1₉ A' λείμμα

שָׁרָה 14₂₉ A' ἐμπιπρῶν Σ' φουσῶν Θ' ἐκρυφῶν

שָׁרָה 9₄ A' ἐμπρησμόν Σ' καῦσιν

שָׁרָה 5₂ Σ' ἐκλεχτήν

שָׁרָה 12₃ A' χαράς (lies χαρά)

שָׁרָה 5₂₉ A' βρύχημα Σ' Θ' ὄρυμα (Var. ὄρυμα)

שָׁרָה : שָׁרָה(ה) שָׁרָה 5₁₄ ἔπαρσις (von שָׁרָה abgeleitet)

שָׁרָה : שָׁרָה 7₁₁ (mas. Text שָׁרָה) Θ' εἰς ἄδην

שָׁרָה 10₁₉ A' Σ' (?) ἐπίλειμμα, (יֵרָה) γָרָה 10₁₉ Θ' τὰ ἐπίλοιπα ξόλα

שָׁרָה : שָׁרָה אדמה 15₉ Θ' τοῖς ἐπiloίποις τῆς γῆς

שָׁרָה : שָׁרָה שבים לשביהם 14₂ A' Σ' Θ' αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας
αὐτούς

שָׁרָה 11₄ A' Σ' Θ' ῥάβδω

שָׁרָה : שָׁרָה שביסים 3₁₈ A' τελαμώνας

שָׁרָה 15₅ A' Σ' Θ' συντριμμοῦ

שָׁרָה : שָׁרָה(ר) שבת 13₁₁ [A'] <Σ'> ἐξαλείψω Σ' (?) Θ' καταπαύσω

שָׁרָה : שָׁרָה ישיחו 14₁₆ A' Σ' Θ' καταχύψουσιν

שָׁרָה : שָׁרָה תשגלנה 13₁₆ A' συγκατασθθήσονται Σ' παραχρησθήσονται Θ' σχε-
θήσονται

שָׁרָה 13₆ [A' συντριβή] Σ' Θ' τάλαιπωρία

שָׁרָה : שָׁרָה 15₁ <A'> ἐπρονομεύθη

שָׁרָה 13₆ A' Σ' Θ' ἱκανοῦ

שָׁרָה 1₁₃ A' εἰλή Θ' ματαίως, שָׁרָה מנחם 1₁₃ Σ' προσφορὰν ματαίαν,
שָׁרָה 5₁₈ [A'] <Θ'> ματαιότητος

שָׁרָה : שָׁרָה 9₁₂ A' ἐπε(στράφη), שָׁרָה 12₁ [A'] Σ' ἀπεστράφη, שָׁרָה 1₂₇
A' (?) Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?), שָׁרָה 1₂₅ A' Σ' Θ'
ἐπιστρέψω

- וְלִי : שׁוֹלִי 61 [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
 וְיָד 123 A' δωροκοπίαν
 וְיָד : siehe וְיָד
 וְיָד : מַשְׁחִירִים 14 A' Σ' Θ' διαφθείροντες
 וְיָד 88 A' κλύων Σ' ἐπικλύων
 וְיָד : בַּתְּהוּ אִשְׁתִּיהוּ 56 Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον, פַּרְסָה . . . תִּשָּׂא
 159 [A'] (Σ') προσθήσω . . . προσθέματα, וְיָד 163 Θ' θοῦ
 וְיָד 723 A' χέρσον (Akkus.) Σ' ἀφειμένον
 וְיָד 522 A' μέθυσμα
 וְיָד : שְׁלַח 161 Θ' ἀποστείλατε
 וְיָד 613 E' (?) ἀποβολή
 וְיָד : לִשְׁלַח 106 Σ' Θ' σκυλεύσαι
 וְיָד 92 <A> λάφυρα, 106 Σ' Θ' σκύλα, 81 Σ' Θ' σκυλεύσαι
 וְיָד 123 Σ' ἀμοιβάς
 וְיָד : לִשְׁמִיר 107 ἐξᾶραι, וְיָד 1428 Σ' Θ' ἀφανισμῶ
 וְיָד 12 A' Θ' οὐρανοί
 וְיָד ἀδάμας und ἀδάμαντα A' 56. 723. 917, αὐτόματα Σ' 56, αὐτό-
 ματον Σ' 723
 וְיָד : וְיָד 610 (mas. Text וְיָד) Σ' ἐλιπάνθη
 וְיָד (Pausalform) 16 A' ἐλαίφ, 51 <A' Θ> ἐλαιῶν (lies ἐλαίου), וְיָד בן
 51 <Σ> ἀναμέσον (= בִּין) ἐλαιῶν
 וְיָד : שְׁמִיר 12 A' Θ' ἀκούσατε
 וְיָד 79 A' Σ' Θ' Σαμαρείας
 וְיָד : שְׁנִים 118 A' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον
 וְיָד : שְׁנִים 1111 A' [Σ'] Θ' δεύτερον (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 וְיָד : שְׁנִי 814 A' Σ' (?) Θ' δυσίν, וְיָד 181 A' δύο αὐτοί Σ' ἀμφοτέρω
 Θ' ἀμφοτέροι
 וְיָד 1111 A' Σ' Θ' Σενναάρ
 וְיָד : שְׁנִי 1013 A' Θ' συνήρπασα
 וְיָד : שְׁנִי(ר) 118 Θ' παίζεται
 וְיָד : שְׁנִי(ר) 57 A' ἀπολαύσεως Σ' τέρψεως
 וְיָד : שְׁנִי 132 Σ' ὁμαλοῦ, vgl. auch oben וְיָד
 וְיָד : שְׁנִי 32 A' Σ' Θ' κριτήν
 וְיָד 211 A' ἐταπεινώθη Σ' und Θ' ταπεινός (s. S. 35 Anm. 93)
 וְיָד : שְׁנִי 147 ἡσύχασεν, וְיָד 74 A' [Σ'] Θ' ἡσύχαξε (Σ' nach Theo-
 doret ἡσύχασεν)
 וְיָד : שְׁנִי 319 A' σπείναι Σ' μίτρας
 וְיָד : שְׁנִי(ר) 526 und וְיָד 718 A' Σ' συρίσει
 וְיָד 1429 A' Σ' ῥίζης
 וְיָד : שְׁנִי 522 A' (?) Σ' Θ' πίνειν
 וְיָד : שְׁנִי 163 Θ' ἐν μέσῳ
 וְיָד 118 A' Θ' σκώληξ

תורה 8₁₆ A' Σ' Θ' νόμον
 תהת αντί A' und Σ' und Θ' 3₂₄ (A' und Σ' zweimal)
 υπό c. acc. [Σ'] Θ' 10₄
 תן : חנים 13₂₂ A' Σ' Θ' σειρήνες
 תעב : נחעב 14₁₉ A' διαπεπαρμένος(?)
 תערה 8₁₆ A' Σ' Θ' μαρτύριον
 תעלה : תעלה 7₃ Σ' ἀναβάσεως
 תעלה : תעלה 3₄ A' ἐναλλάσσεται Σ' ἐπηρεασταί
 תעלה : תעלה 3₁₈ A' αὔχημα Σ' κόσμον <Θ> τίμια, 13₁₉ Σ' αὔχημα

2) Griechisch-hebräische Abteilung.

ἄβατος : -τον תהב Θ' 5₆
 ἀγαθός : -θόν (Neutr.) טוב A' Θ' 3₁₀, Θ' und Σ' 7₁₅
 ἀγαλλιᾶσθαι : -λιῶνται יגילו ✕ 9₂
 ἀγίασμα שדקא A' 8₁₄
 ἄγωγή : -γὴν (ם) תגה A' (?) Σ' 5₁₇
 ἀδάμας und -μαντα שדיר A' 5₆, 7₂₃, 9₁₇
 ἄδης : εἰς ἄδην תלה Θ' 7₁₁ (mas. Text תלה)
 ἀδικεῖν : -κούμενον תדיק Θ' 1₁₇ (mas. Text תדיק)
 ἀδικία : -κίας (Sing.) תד A' Θ' 10₁, -κίαν תד Σ' und Θ' 1₁₃
 ἀθροῶν : ἀθροῦσθαι תתק (ר) A' 3₂₆
 Αἵγυπτος : Αἰγύπτου מצרים [A'] Σ' 7₁₈
 αἰδέσιμος und -μὸν נשוא פנים Σ' 3₃, 9₁₄
 αἶμα : αἶματι Σ' und αἵμασιν A' דמים 9₄
 Αἰμάθ תמה A' Σ' Θ' 11₁₁
 αἶρειν : αἶρων תש A' 1₁₄, ἄρης תש A' 2₉, αἰρόμενος und -νον נשוא
 A' 3₃, 9₁₄
 αἰχμαλωτίζειν : -ζοντες τοὺς -σαντας (ם) תבי A' Σ' Θ' 14₂
 ἄκαρπος : ἀκάριος תפרות (ל) Σ' 2₂₀ (mas. Text תפרות)
 ἀκοή : ἀκοή משמע Σ' [Θ'] 11₃
 ἀκοῦειν : ἀκούσατε שמעו A' Θ' 1₂
 ἀκρεμών (?) נצר A' 14₁₉
 ἀκριβάζειν : -ζομένοις ἀκριβείαν תקרי תקרי Θ' 10₁
 ἀκριβεία : -αν תקרי Θ' 10₁
 ἄκρος : τὸ ἄκρον תצר Σ' 7₃

- ἀκυροῦν : -ρώσει רָפָה (A') 14₂₇
 ἀλαλάζειν : ἀλαλάξωσι ירִיעוּ A' 15₄
 ἀλήθεια : ἀληθεία אֱמֶת A' Σ' 10₂₀
 ἀλήθειν : ἀλήθετε אֱמַתוּ A' Σ' Θ' 3₁₅
 ἀλλά כִּי Σ' 10₇
 ἀλλοιοῦν : ἀλλοιούμενον שִׁנִּים Θ' 1₁₈
 ἀλλότριος : -τρίων Σ' und -τρίους Θ' נִכְרִים 2₆
 ἄμα יחדיו Σ' und Θ' 1₃₁, ἄμα . . . ἐτάφη(ς) בַּקְבוּרָה . . . יַחַד [A'] (Σ') 14₂₀
 ἄμαξα : ἄμαξῃס עגלה A' Σ' Θ' 5₁₈
 ἄμαρτία : -τίαν חטאה A' Σ' Θ' 5₁₈
 ἀμείβειν : ἡμεῖψαντο ἑαυτοὺς κακίᾳ גַּמְלוּ לְהֵם רַעָה A' 3₉
 ἀμερίμνωσ לבטח [A'] (Σ') 14₃₀
 ἀμνός : ἀμνοί כִּבְשִׁים A' Σ' 5₁₇, ἀμνῶν כִּבְשִׁים 1₁₁
 ἀμοιβή גַּמּוּל A' 3₁₁, -βάς שלמנים Σ' 1₂₃
 ἀμπελών כֶּרֶם A' (?) Σ' Θ' 5₁₀
 ἀμφότερος : -ροι Θ' und -ρα Σ' שְׁנֵיהֶם 1₃₁
 ἀνάβασις : -βάσεως תַּעֲלֶה Σ' 7₃, (ר)עלה [A'] Σ' Θ' 11₁₆
 ἀναβόλαιον : -λαια מַעֲטָפֶה Σ' 3₂₂
 ἀναθεματίζειν : -τίσει חֲרִים (ר) A' Σ' Θ' 11₁₅
 ἀναλίσκειν : ἀναλωθήσονται יִכְלוּ Σ' 1₂₈
 ἀναμέσον בֵּן (als בֵּן gedeutet) (Σ') 5₁
 ἀναπεταννῶναι : -τάσωμεν נִבְרַקַע (ה) Σ' 7₆
 ἀνάστημα : -στήματι קֶרֶם A' 10₃₃
 ἀνατολή ἡμῶν [A'] Θ' 4₂, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς מִקְדָּם Σ' 2₆
 ἀνδρείος : -ον גִּבּוֹר Σ' 3₂
 ἄνεμος : ἀνέμου רֶחַח A' 7₂
 ἀνεπίβατος : ἀφήσω αὐτὸν ὡς -τον אֲשִׁיהֶהוּ בַתָּה Σ' 5₆
 ἀνὴρ אִישׁ A' Σ' Θ' 13₁₄, ἄνδρες (ר)מתי A' [Σ'] 3₂₅, אנשי A' 5₂₂
 ἄνθρωπος Σ' und Θ' und ἀνθρώπου A' אָדָם 2₁₁, ἀνθρώπους אֲנָשִׁים Σ' 7₁₃
 ἀνοιγμα : ἀνοίγματα (ה)פתיח A' [Θ'] 3₂₆
 ἀνομία : -μία A' und Σ' und -μίαν Θ' עָרַךְ 1₄
 ἀνταπόδομα גַּמּוּל Σ' Θ' 3₁₁
 ἀνταρσία (besser ἀνταρσις) קָשַׁר [E'] (Σ') 8₁₂
 ἀντί תַּתָּה A' und Σ' und Θ' 3₂₄ (A' und Σ' zweimal)
 ἄνω למעלה Θ' 7₁₁
 ἀνώτερος : -τέρας (Sing.) עליונה Σ' 7₃
 ἀνωφελής : -λές תָּוֶה A' 1₁₃
 ἀπάγειν : -γόμεναι πέραν Ἀργῶν מַעְבְּרָה לְאַרְנוֹן Σ' 16₂ (mas. Text תְּהַבְרָה)
 ἀπαλλοτριῶν : ἀπηλλοτριώθησαν יָרִידָה × (Θ') 1₄

ἀπαλύνειν : ἡπαλύνθη[σαν] רָפָּה A' 16

ἀπέραντος : εἰς ἀπέραντον קַח לְבַלִּי Σ' 514

ἀπλῶς(?) מִן [×] Θ' 16

ἀπό μή A' (?) 124, A' und Σ' 129, Σ' 26, [A'] Θ' 811 (ἀπὸ τῆς ὁδοῦ = דרך מִלְכָּה), anonym 1419; auch in den adverbialen und präpositionalen Ausdrücken ἀπὸ ἀρχῆθεν מקדם A' 911, ἀπ' ἐσχάτου מאחר Θ' 911, ἀπὸ ὁπισθεν מאחר A' Σ' 911, ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου מפני A' 72

ohne Äquivalent im Hebr.: τῷ, διασώσεται ἀπὸ Μωάβ מואב פליטתו Σ' 159

ἀποβολή : -λή רָפָּה E' (?) 613

ἀπόγονος : -νον נֶכֶד Σ' (oder vielmehr A' ?) 1422

ἀποδοκιμάζειν : -μάσαι τὸ κακόν ברע מאוס Σ' 715

ἀποκαλύπτειν : -λύψει רָצָה Θ' 317

ἀποκρύπτειν : -κρύπτοντα (Sing.) מַסְתִּיר <A'> 817

ἀπόλαυσις : -λαύσεως (ן) שְׂשׂוּעָה A' 57

ἀπορρίπτειν : ἀπέρριψεν (lies -φας) נִשְׁתַּח Σ' 26

ἀπόρουξ : -ρουξין נִהְלֵי A' 719

ἀποσκολοπίζειν : ἀπεσκολοπισμένη מַסְלָה A' 1116

ἀπόστασις : -σιν סִרָה A' 15

ἀποστέλλειν : -στείλατε שלח Θ' 161

ἀποστολή מַשְׁלָח A' 1114

ἀποστρέφειν : ἀπεστράφη יָשָׁב [A'] Σ' 121

ἀποσχίζειν : -σχίσωμεν (נה) נִבְקַע A' 76

ἀποτίναγμα רָצָה Σ' Θ' 131

ἀπωθεῖν : ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν ברע מאוס Θ' 715

ἀπώρουξ : siehe ἀπόρουξ

ἀριθμός : -μῶ מספר Θ' 1019, οἱ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ (ן) מִתְּיָיִף Σ' 324 f. (s. z. St.)

ἀρχεῖν : ἡρκέσαντο יִשְׁפִּיקוּ Θ' 26

ἄρμα מַשָּׂא A' 1428. 151

Ἄργων Ἀργῶν A' Θ' und Σ' 162

ἄρρωστέιν : ἡρρώστησας תָּרַחֵץ A' 1410

ἄρτος : ἄρτου לחם A' (?) Σ' 31

ἀρχῆθεν : ἀπὸ ἀ. מקדם A' 911, οἰοὺς ἀ. בני קדם A' 1114

ἄρχων : ἄρχοντα מושל Θ' 161, ἄρχοντας (הם) שָׂרִי A' 34

ἄρωμα : ἀρώματος בשם A' Σ' Θ' 324

ἀσθενεία מַכְשָׁלָה Σ' Θ' 36, ἀσθενείας παρέχων חולש Θ' 1412

ἀσθενεῖν : -νών כושל Σ' Θ' 527, ἡσθενήσεν כשלה Σ' Θ' 38

Ἀσσύριος : -ρίων אשור A' 1012, Σ' 720

ἄστρον : ἄστρα (הם) כִּסְיָלִי Σ' 1310

ἀσχημονεῖν : -γήσει רָצָה A' 317

αὐλίζεσθαι : ἡδύλιζετο Σ' und αὐλισθήσεται A' Θ' ילִיז 1²¹

αὐλιστήριον מלִיזִרִי A' 1⁸

αὐτάρκης : οὐκ αὐταρκες ὅμιν מכּ מַעַט Σ' 7¹³

αὐτόματος : -τον שמיר Σ' 7²³, -τα שמיר Σ' 5⁶

αὐτός Nominativ: αὐτός הוּא A' 8¹³, A' Σ' Θ' 9¹⁴, ὅς αὐτοί הֵנִיחַם A' 1³¹

Casus obliqui bei allen Übersetzern = Pron. person. suff. der
3. Person (αὐτῷ = לוֹ 3¹¹. 5²⁶. <29.> 8²⁰, αὐτοῖς = להֶם 2⁹,
<αὐτοῦ = לוֹ Σ' Θ' 5²⁹>))

αὐχεῖν : αὐχήσει יוֹפֵאֵר A' 10¹⁵

αὐχμημα חֲפֵאֵר A' 3¹⁸, Σ' 13¹⁹

ἀφαιρεῖν : ἀφαιροῦντες αὐτοῦ ממנו יסירו Σ' 5²³

ἀφανίζειν : -νίζουσιν בלעו Θ' 3¹², ἡφανισμένον מְחַשֵּׁה A' (?) Σ' Θ' 15⁶

ἀφανισμός : -μῶ מְחַשֵּׁה Σ' Θ' 14²³

ἀφέλλειν : -κυσθῶσιν (Q ἐφ.) יִמְכֹּר (Pausalform) [A'] Σ' Θ' 13²²

ἄφεςις : -σιν מַשְׁלַח Σ' 7²⁵, ἀφέσεις (ר) אִפְסֵאֵס Θ' 8⁷

ἀφιέναι נָשָׁא Θ' 1¹⁴, ἀφῆς אָשָׁח Σ' Θ' 2⁹, ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνέπιβατον
הִנְחָהוּ אֶשְׁחָה Σ' 5⁶, ἀφεμένον מְחַשֵּׁה Σ' 7²³

ἀφιστάναι : ἀφιστῶντες (?) יסירו A' 5²³, ἀποστήσω vermutlich = אסירה
Σ' 1²⁵, ἀποστήσει A' Θ' und ἀπέστησεν Σ' יִסְרִי (ר) 8¹¹ (mas.
Text יִסְרִי)

Βαβυλωνία : -λωνίας (lies -λῶνος) בָּבֶל A' Σ' Θ' 14²²

βάδος : βάδον חַב A' Σ' Θ' 5¹⁰

βάθος : βάθη ירכתי Σ' 14¹⁵

βαθύνειν : βάθυνον קמחמ Θ' 7¹¹

βαθύς : τὰς φάραγγας τὰς βαθείας הִתְחַלִּי נחלי Σ' 7¹⁰

βαίνειν : εὐρύθμως βαίνουσαι תעכסח Σ' 3¹⁶

βακτηρία : -αν מטה [Σ'] <Θ'> 14⁵

βάλανος : βαλάνους אֶלְנִי Σ' Θ' 2¹³

βαρεῖν : βεβαρημένος (oder -νον ?) כבד Σ' 1⁴

βαρύνειν : -νων כבד Θ' 1⁴, ἐβάρυνεν הִכְבִּד Σ' 6¹⁰ (mas. Text הִכְבִּד),
הכביר A' Σ' Θ' 8²³

βαρύς כבד A' 1⁴

βασίλεια : -λειῶν und -λείας (Plur.) ממלכות Σ' 13¹⁹. 14¹⁶

βασίλευς : -λέως מֶלֶךְ A' 10¹², -λέα מֶלֶךְ Σ' 7²⁰

βασίλεισκος שַׂשׁ A' Σ' Θ' 14²⁹, -κός שַׁעֲרִי A' Σ' 11⁸

βάσταγμα (ר) סבִּיל Σ' Θ' 14²⁵

βία סאך Σ' 9⁴

βιάζειν : βιάσασθαι לַזִּל (ל) A' 10², ἐβιάσθη יָצַח Σ' 9⁴ (mas. Text יָצַח)

βλάπτειν : βλαπτόμενον פָּגַם A' 1¹⁷ (mas. Text פָּגַם)

βλαστός צֶדֶר Θ' 14¹⁹

βοᾶν : βοήσεται יָעַר Θ' 15⁵

- βορρᾶς : βορρᾶ צפא A' Σ' Θ' 14₁₃
 βουλευτικός : יועץ Σ' 9₅
 βουλή : βουλὴν עצה A' Θ' und Σ' 16₃
 βους : בקר [A'] Σ' Θ' 11₇ (A' nach Q βουκόλιον)
 βραχιάριον : -ρια צדוד Σ' 3₂₀
 βρόγχος : βρόγχω נדח A' 3₁₆
 βρόχος : βρόχον (Var. βρόχω) עבֹת A' Σ' Θ' 5₁₈
 βρύχημα : שאגה A' 5₂₉
 γάρ : כי Σ' 2₆, 9₅, 10₁₃, 23 (angeblich Σ' Θ'). 15₉ ([A'] <Σ'>)
 γῆ : γῆς ארץ A' Θ' 14₉, אדמה Θ' 15₉, γῆν (ר) ארצ' A' Σ' Θ' 13₁₄
 γιγαρωδής : -τῶδες (ר) סיג'י Θ' 1₂₅
 γίνεσθαι : ἐγένετο (ר) ה'י A' 9₅, γέγονεν ה'י × A' und [×] <Σ'> 1₂₂
 γινώσκειν : γινῶναι (ר) דעה Θ' 7₁₅
 γλῶσσα und γλῶσσας לשון A' Σ' Θ' 5₂₄, 11₁₅
 γνοφῶν : ἐν τῷ γνοφῶσθαι אֲדֹתָהּ בעריפיה [A'] Σ' Θ' 5₃₀
 γνοφῶδης : -δους נשפה A' 13₂ (von נִשְׁפָּה abgeleitet)
 γνωριστής : -στάς ידענים A' 8₁₉
 γνώστης : γνώστας ידענים Σ' 8₁₉
 γονή : γονήν נין A' 14₂₂
 γυμνοῦν : γυμνώσει יערה Σ' 3₁₇
 γυνή : γυναικας נשים [E'] <Σ'> 3₁₂, נשי(הם) A' 13₁₆
 δανειστής : -σται נָשִׁים Θ' 3₁₂ (mas. Text נָשִׁים)
 δάσος : δάση שבכי Σ' Θ' 10₃₄, δάσους נעצוצים Θ' (?) 7₁₉
 δέ : ו Σ' 5₂₃, כי Σ' 3₂₄
 δεῖν binden : δῆσον צור [A'] Σ' Θ' 8₁₆ (A' nach Q ἔνδεσον)
 δέκα : עשרת A' Σ' Θ' 5₁₀
 δέσμιος : δεσμίου(ר) אסירי A' Σ' Θ' 14₁₇
 δεσμός : δεσμόν אָסִיר [Σ'] Θ' 10₄ (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν),
 δεσμούς קָשִׁים A' 3₂₀
 δεύτερος : -ρον (Neutr.) שני A' [Σ'] Θ' 11₁₁ (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 διά c. gen. ב Σ' 8₈, Σ' Θ' 11₁₄, διὰ τοῦτο לכן A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆,
 על כן Θ' 15₇
 διαβαίνειν : διαβάς עבר A' 8₈
 διάβασις : -βάσεις מעברות A' Θ' 16₂
 διαβούλιον : -ליα (הם) מעללי Θ' 3₈
 διάδημα : -δήματα צניפות Σ' Θ' 3₂₃
 διαίρειν : διηρμένον בצורה A' 2₁₅
 διαίρειν : διελόνται (ם) רותחלו(ם) Σ' 14₂
 διανοεῖσθαι : ἐξᾶραι διανοεῖται בלבב'י Σ' 10₇
 διαπατεῖν? : siehe S. 98 Anm. 515
 διαπερίειν : διαπεπαρμένος(?) נהעב(?) A' 14₁₉
 διαρπάζειν : יבזי 10₂, -πάσους יבזר A' 11₁₄

- διασπείρειν : διασπαρμένοι (ר) נָתַח א' 16₄
 διασύρειν : διέσυραν נִאָצַר א' 1₄
 διασώζειν : -σώσει יפליט א' א' 5₂₉
 διάσωμα : τῷ διασώματι ἀπὸ Μωάβ מואב לפליטתו א' 15₉
 διαφθείρειν : -ροντες משחיתים א' א' א' 1₄
 διάφορος : -ρα שנים א' 1₁₈
 διδακτός : -τοῖς לְמַדְ(ר) א' א' א' 8₁₆
 διδόναι : δώσω נָתַח(ר) א' 3₄
 διέρχεται : διελεύσεται (ר) חלף א' 8₈
 δίκαιος א' א' und τῷ δίκαιῳ E' (?) צדיק 3₁₀, δικάϊων א' und δικάϊου
 א' צדיקים 5₂₃, δίκαιον (Neutr.) צִדְקָה א' א' 1₂₁
 δίκαιοσύνη צדק א' 1₂₁, -νη צדקה א' א' 1₂₇, -νας א' und -νην א' צדקת
 5₂₃ (mas. Text צִדְקָת, א' sprach צִדְקָת)
 Διμῶν דימוך [A'] א' 15₉
 διότι על כן א' 15₇
 διφθέρωμα גליח א' 8₁
 διώρξ : διώρξας (ר) אפייר א' 8₇
 δόξα כבוד א' א' א' 11₁₀, δόξης (ר) כבוד א' und א' 3₈
 δόρυ : δόρυα (יהם) חניתות א' 2₄
 δρυμός : -μοῦ יער (ר) א' א' und א' 10₁₉, יער א' א' 10₃₄, אילים
 א' 1₂₉
 δρυς אלה א' 1₃₀, 6₁₃, אֶלֶךְ א' 6₁₃, δρύας אלוני א' 2₁₃
 δύναμις צבא א' 13₁₉, δυνάμεως צבאות א' א' 1₉, 14₂₄, 27
 δυνάστης : -στην גבור א' 3₂
 δυνατός אביר א' א' 10₁₃, -טון גבור א' 3₂, -טוי גברים א' (?) א' א' 5₂₂
 -טוי (lies -טוּס) (ר) גבור א' א' 13₃
 δύο : δύο αὐτοῖς שניהם א' 1₃₁, δυσίν שני א' א' (?) א' 8₁₄
 δυσωδής : δυσώδεις מובס [A'] א' 14₁₉
 δύστην : εἰς τὰς δύστας בְּמַחֲלוֹת א' 2₁₉
 δωροκοπία : -αν שחד א' 1₂₃
 δῶρον מנחה א' 1₁₃
 εἶαν אם א' א' 1₁₈
 εἶαν : εἶασεν (lies -σας) נשחזה א' 2₆
 εἰαυτοῦ : εἰαυτόν נפשה א' 5₁₄, εἰαυτοῖς א' und εἰαυτοῦס א' להם 3₉
 ἐγκόμβωμα : -βώματα קְשָׁרִים א' 3₂₀
 ἐγκώμιον זמרה א' 12₂
 ἐγγείριον : -ρια משפחות א' 3₂₂
 Ἐδῶμ אדום א' 11₁₄
 ἔθνος : ἔθνη גרים א' 10₇, א' und א' 14₁₂, עַמִּים גרים א' א' א' 14₂₆
 εἰδῶλον : εἰδῶλων אילילים א' 2₈
 εἰκῆ שוא א' 1₁₃
 εἶναι : ἔσται יהיה א' א' 4₂, היה (ר) א' 8₁₄, 16₂, היה (ר) א' und א'

- 9₄, קוּחַי(י) Σ' Θ' 9₅, ἔσονται יהוּי A' Σ' und Θ' 10₁₉
 οὐκ ἔστιν אֵין A' 1₆ (×). 5₂₇
 συνετός . . . εἰμι נְבוֹנָתִי Σ' 10₁₃
 ἔστιν als Kopula hinzugefügt: αὐτός ἐστιν הוּא [A'] Σ' Θ' 9₁₄
 εἰς ל bei verschiedenen Übersetzern 1_{22.31} zweimal. 5₁₄. 7₂₃ (2⁰ von Σ' fortgelassen). 25. 8₁₄ dreimal. 9₄. 11₁₀. 13₂₀. 14₂₃, auch
 εἰς τὸ παραπικραίνειν למרוח Σ' 3₈
 אֵל [A'] Σ' Θ' 13₁₄ (A' nach Q πρός), Σ' 14₁₅
 ב Σ' und Θ' 2₁₉, Σ' 7₁₉
 εἰς ἄδην אֶלְאֵי Θ' 7₁₁ (mas. Text אֶלְאֵי)
 εἰς τὰ ὀπίσω אַחֶר × (Θ') 1₄
 εἷς : ἓνα אחד A' Σ' Θ' 5₁₀
 ἕκαστος אֶחָד Σ' 14₁₈
 ἐκδικεῖν : -καίτε ריבו [A'] (Θ'?) 1₁₇
 ἐκείνος : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ביום ההוא × A' Σ' Θ' 4₁
 ἐκκεντεῖν : ἐκκεντηθήσεται יִדָּקֵר A' Σ' Θ' 13₁₅
 ἔκκλησις : -σιν סדר Θ' 1₅
 ἐκλέγειν : ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθὸν בחר בטוב Θ' und Σ' 7₁₅
 ἐκλεκτός : -τήν קָדְשׁ Σ' 5₂, -τόν (Neutr.) בָּר A' 1₂₅ (mas. Text בָּר)
 ἐκλύειν : ἐκλύων κερע Σ' 14₂₉ (von קרע abgeleitet), ἐκκελυμένος קרע
 A' 5₂₇
 ἔκλυσιν κερע A' Σ' 8₂₂
 ἐκνικᾶν : -κήσει יפליט Σ' 5₂₉
 ἐκριζοῦν : -ζώσωμεν (נה) נִבְרָכֵי Θ' 7₆
 ἐκρυφεῖν : -φῶν קָדֵשׁ Θ' 14₂₉
 ἔκτασις מִשֹּׁחַ Σ' Θ' 8₈, מִשֹּׁחַ Σ' Θ' 11₁₄
 ἐκτείνειν : ἐκτεταμένη נטויה A' Σ' Θ' 5₂₅. 9₁₆. 14₂₆, ἐκτεταμένῳ (lies
 -נאי) נטויה A' 3₁₆
 ἐκτέμνειν : ἐκτέμνῃ יִבְצֵעַ A' Σ' 10₁₂
 ἐκτηξίς מַק א' Σ' 3₂₄
 ἐκτρωμα נצר Σ' 14₁₉
 ἐλαία : ἀναμέσον ἐλαιῶν שמן בן (Σ') 5₁ (בן als בין gedeutet)
 ἔλαιον : ἐλαίφ שמן A' 1₆, ἐλαίου (710 ἐλαιῶν) שמן (A' Θ') 5₁
 ἐλάτῃ : -ται ברושים A' 14₈
 ἐλαύνειν : -νων נהג A' 11₆
 ἐλέγχειν : ἐλέγξει יוכיח Σ' [Θ'] 11₃
 ἔλος : ἔλη אגמי Σ' Θ' 14₂₃
 Ἐμμανουήλ אֵל עֲמַנו Σ' 8₈
 ἐμπιπράναι : -πρῶν קָדֵשׁ A' 14₂₉
 ἐμπνοια : τὰ σχεύη τῆς ἐμπνοίας כלי הושע Σ' 3₂₀
 ἐμπορία שחר 8₃₀ (als סחר gedeutet; mas. Text שָׁחַר [Pausalform])
 ἐμπερησμός : -μόν שרפה A' 9₄

- ἐν כ bei allen Übersetzern oft (in 9₈ zweites כ von [A'] Σ' fortgelassen); so auch in ἐν μέσφ כר כ' 16₃
 (כ, also כ statt כ' 16₃)
 (ὡς ἐν <Σ') 8₁₁, wo der hebr. Text zwischen כ und כ schwankt)
 ל : ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν כר כ' 7₁₅
 ohne Äquivalent im hebräischen Texte : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ
 כש . . . כר כ' 9₁₇
 ἐναλλαγή : -γὰς (ר)תלכ' A' 12₄
 ἐναλλάκτης : -ται סלכ' A' 3₄
 ἔνδοξος : οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ כר כ' Σ' E' (?) 5₁₃, ἔνδοξα סלכ' Σ' 12₅ (mas. Text סלכ')
 ἔνεκεν : ἔνεκεν τούτου כ כ' Σ' 15₄
 ἐνίσχυσις : -σιν כר כ' <A' oder A' Θ'> 8₁₁
 ἐνμετεωρίζειν : -ρίσει כר כ' A' 9₁₀
 ἐνούλωσις : -λώσεως כר כ' A' 3₂₄
 ἐντέλλεσθαι : -τελοῦμαι αὐτῷ כר כ' Σ' Θ' 10₆, ἐντεταλμην כר כ' A' Σ' Θ' 13₃
 ἐνώπιον : -תא כר כ' A' und [E'] <Θ'> 3₂₁
 ἐξ כ' A' 5₂₃, vgl. auch ἐκ als Var. zu ἀπό oben bei ἀπό
 ἐξαίρειν : ἐξᾶραι כר כ' Σ' 10₇
 ἐξαλείφειν : -λείφω כר כ' (ר) [A'] <Σ' ?> 13₁₁
 ἐξαποστολή : -λήν כר כ' A' 7₂₅
 ἐξεγείρειν : -ρουσιν כר כ' (Pausalform) [A'] Σ' Θ' 15₅ (A' nach Q ἐξ-
 ανεγερουσιν), ἐξήγειρεν כר כ' A' Θ' 14₉
 ἐξολοθρεύειν : -θρεῦσαι כר כ' Σ' 10₇
 ἐξομολογεῖσθαι : -γήσομαί σοι כר כ' A' Σ' Θ' 12₁
 ἐξουσιαστής כר כ' Σ' 3₇
 ἐξυπνίζειν : -νίσωμεν (כ)כר כ' A' 7₆
 ἐξωθεῖν : -θούμενος כר כ' A' 8₂₂, ἐξωσμένος כר כ' A' 13₁₄, ἐξωσμένοι
 (ר)כר כ' A' Σ' 16₄
 ἔξωμος : -μοι כר כ' A' 15₄
 ἐπάγειν : ἐπαγομένη כר כ' A' 9₄ (mas. Text כר כ')
 ἐπαγωγή כר כ' A' 9₄
 ἐπαινετός : -τοῖς סלכ' Σ' 7₁₉
 ἐπαίρειν : ἐπάρατε כר כ' Σ' 13₂, ἐπηρμένος כר כ' Θ' 9₁₄, ἐπηρμένον כר כ'
 A' Σ' Θ' 2₁₂
 ἔπαρσις (ר)כר כ' 5₁₄ (von כר כ' abgeleitet)
 ἐπηρεαστής : -σταί סלכ' Σ' 3₄
 ἐπί c. acc. כ' A' 2_{19.16.} <5_{6.}> 10_{12.15.} 14₁₄, Σ' und Θ' 14₁₂, A' Σ' Θ'
 5₃₀, Σ' Θ' 2₁₆, כ' A' (?) Θ' und Σ' 14₁₉
 c. dat. כ' Σ' 14₁₄, auch in ἐπὶ τούτῳ כ' כ' A' 15_{4.7}
 c. gen. כ' A' 15₇
 mit unflektiertem Eigennamen כ' [A'] <Σ'> 15₉

- ἐπιθεῖν *verbinden* : ἐπεδέθησαν וְרָרָא A' 1₆
 ἐπίδεμα : -δέματα דְּרָרָא Θ' 3₂₀
 ἐπιδευμεύς : שבח Θ' 3₇ (Var. ἐπιδευμεύων)
 ἐπιθυμητός : πάσας θέας ἐπιθυμητάς הדמה הכורה כל Σ' Θ' 2₁₆
 ἐπιθυμία : -μίας (Sing.) הדמה A' 2₁₆
 ἐπικαλεῖν : -λεισθε קרא A' 12₄
 ἐπίκλησις : -σιν מקרא Σ' 1₁₃
 ἐπίκλητος : -τον (Fem.) מְקָרָא Θ' 1₁₃
 ἐπικλύζειν : -ζων קצב Σ' 8₈
 ἐπίλειμμα : שאר A' Σ' (?) 10₁₉
 ἐπίλεκτος : ἐπιλέκτους (ר) בחורי A' 9₁₆
 ἐπίλοιπος : τὰ ἐπίλοιπα ξύλα (יער) עץ שאר Θ' 10₁₉, τοῖς ἐπιλοίποις τῆς γῆς אדמה שארית Θ' 15₉
 ἐπίπλαστος : -στα אילי A' 2₂₀, -πλάστων איליים A' 2₈
 ἐπιστρέφειν : οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?) שביה A' (?) Σ' 1₂₇,
 ἐπιστρέψω אשיבה A' Σ' Θ' 1₂₅, ἐπε(στράφη) שב A' 9₁₂
 ἐπισύσχεσις : -σιν עצרה Θ' 1₁₃
 ἐπίσχεσις : -σιν עצרה A' 1₁₃
 ἐπιτῆδευμα : -δεύματα (הם) מעללי A' Σ' 3₈, (ר) עלילת Σ' Θ' 12₄, -δευμά-
 των מעללי (הם) A' Σ' Θ' 1₁₈, (הם) מעללי A' Σ' Θ' 3₁₀
 ἐπιφυλλίζειν : -ζει מעולל A' 3₁₂
 ἐπιφορεῖν : -φοῦσαι קצב A' 3₁₈
 ἔργον : ἔργου מעשה Θ' 3₂₄
 ἔρεισμα : מושע A' 3₁
 ἔρεισμός : -μούς (lies -μόν) משענה A' 3₁
 ἐσθίειν : ὡς ἐσθίει כאכל A' Σ' Θ' 5₂₄, φαγονται יאכלו A' Σ' Θ' 3₁₀
 ἔσχατος : אחרון A' Σ' Θ' 8₂₃, ἀπ' ἐσχάτου מאחרת Θ' 9₁₁
 ἔτι : ἔτι καί גם Σ' 7₁₃
 ἐτοιμάζειν : -μάσαι הכין A' Σ' Θ' 9₆ '
 εὐζωνος : -να וְרָרָא Σ' 15₄
 εὐθύνειν : -νατε וְרָרָא Σ' 1₁₇
 εὐπορία : -ρίας חיל A' 5₂₂
 εὐρύθμωσ : εὐρ. βαίνουσαι העכונה Σ' 3₁₆
 εὐφροσύνη : -εγη שמחה A' Σ' (?) Θ' 9₂
 ἔχειν : σχεθήσονται השגלנה Θ' 13₁₆
 ἐχέτλη : -λας אפים A' 2₄
 ἐχίνος : ἐχίνου קפד A' Σ' Θ' 14₂₃
 ἕως עד A' und Σ' 8₈, χρονίζοντες ἕως σκοτίας בנשך מאחרי בנשך Σ' 5₁₁
 ζευγος : ζευγών צמד A' (?) Σ' Θ' 5₁₀
 ζώνη : ζώνας חותה Θ' 3₂₂
 ἦ ἄρ' Θ' 7₁₁, אם Σ' 10₁₅
 ἡλικία : -חיא קומה Σ' 10₃₃

- ἡμεῖς : ἡμᾶς נַחֲמָנוּ (אלי) A' 7₆
 ἡμέρα : -ρα יוֹם ※ A' Σ' Θ' 4₁, -ραι (ה) ימִי A' Σ' Θ' 13₂₂
 Ἡσαΐας(?) יְשַׁעְיָהוּ A' 2₁
 ἡσυχάζειν : ἡσύχαζε נָשַׁח A' [Σ'] Θ' 7₄ (Σ' nach Theodoret ἡσύχασον),
 ἡσύχασεν נִשְׁכַּח 14₇
 ἡττᾶν : ἡττᾶσθε נִתַּח 8₉ zweimal
 ἡχος : ἦχων אֶחָד Θ' 13₂₁
 θάλασσα : θαλάσσης לַיִם [A'] Σ' 11₉, ים A' Σ' Θ' 11₁₅, θάλασσαν ים
 [A'] Σ' [Θ'] 8₂₃ (A' Θ' nach Q θαλάσσης)
 θάνατος : ὁ θάν. מוֹתָהוּ Θ' 14₁₁ (mas. Text מוֹתָהוּ)
 θανατοῦν : ἐθανατώθη מוֹתָהוּ oder מוֹתָהוּ Σ' 14₁₁ (mas. Text מוֹתָהוּ)
 θάπτειν : ἄμα . . . ἐτάφη(ς) בַּקְבּוּרָה . . . תָּחַד [A'] (Σ') 14₂₀
 θαυμάζειν : τεθαυμασμένον προσώπῳ פָּנִים נִשְׂאָה Θ' 3₃
 θαυμαστός פֶּלֶא A' 9₅
 θέα : θεάς (Plur.) שכירות Σ' Θ' 2₁₆
 θελητής : -τάς אֲבִיחָהוּ Θ' 8₁₉
 θεμέλιος : -λίους אֲבִיחָהוּ Σ' 14₁₉
 θεός : θεοῦ אֱלֹהִים Σ' 14₁₃, θεόν אֱלֹהִים Σ' 7₁₃, θεοῖς (ר) אֱלֹהִי A' Θ' 8₂₁,
 τοῦ θεοῦ יְהוָה Θ' 11₃
 θέρμῃ שֶׁחָח A' Σ' Θ' 5₂₄
 θεγλάζειν : -ζον יוֹגָק Θ' 11₈
 θίς : θῖνας גִּלְגַּל A' 8₂₃
 θλίβειν : ἀπὸ τῶν θλιβόντων με מַצְרִי A' (?) 1₂₄
 θλίψις : θλίψεως צָר 5₃₀
 θνήσκειν : τεθνήκότες מָתַי Σ' E' (?) 5₁₃ (mas. Text מָתַי)
 θρίξ : κόσμου τριχῶν מַעֲשֵׂה מַעֲשֵׂה Σ' 3₂₄
 θροεῖν : θροῆσαι עָרַב (ל) A' 2₁₉
 θρόνησις : מַעֲרָבָהוּ (כֶּם) A' 8₁₃ (mas. Text מַעֲרָבָהוּ)
 θυγάτηρ : -τέρες בָּנוֹת Θ' 13₂₁, -τέρων בָּנוֹת A' Σ' Θ' 3₁₇
 θυμός (ד) אַפַּס [A'] Σ' 12₁
 θύρα : θύραι (ה) פֶּתַח Σ' 3₂₆
 Ἰβραῖαχίου יְבִרְכִיחוּ Σ' 8₂
 Ἰεβραχίου יְבִרְכִיחוּ A' Θ' 8₂
 Ἰεσσίας יְשַׁעְיָהוּ Σ' Θ' 2₁
 ἱμῖ אֵיִם A' Σ' Θ' 13₂₂
 ἱκανός : -νοῦ שָׂדֵי A' Σ' Θ' 13₆
 ἱλάσκειν : -κόμενος נָשָׂא Σ' 1₁₄
 ἱματισμός שְׂמֵלָה A' 9₄
 ἱξεύειν : ἱξευθήσονται נִקְשָׁהוּ (ר) Θ' 8₁₅
 Ἰούδα : διὰ τοῦ Ἰούδα בִּיהוּדָה Σ' 8₈
 Ἰουδαία : ἐν Ἰουδαίᾳ (?) בִּיהוּדָה A' 8₈
 Ἰσραήλ יִשְׂרָאֵל A' Σ' Θ' 8₁₄, Σ' 14₂

ἵσταναι : ἵσταται **נָצַב** Σ' 3₁₃, στήσεται **קָוַם** Σ' 14₂₄

ἰσχυρός **אָדִיר** [A'] 10₃₄, -ροῦ **אֵל** A' Θ' 14₁₃, -ρῶν **אֵלִים** A' 1₂₉

ἰτέα : ἰτεῶν **עֲרִבִים** A' 15₇

ἔχνος : ἔχνη(?) **שָׂרָה** A' 5₂₇

καθαρίζειν : καθαρίσθητε **הִזְכִּי** [Σ'] (Θ') 1₁₈, καθαρισθήσεται **הִקְדָּשׁ** (γ) Θ' 3₂₆

καί γ (Kopula und Waw consecutivum) bei allen Übersetzern

ohne Äquivalent im Hebr.: φουσῶν καὶ ἐκλύων **מַעֲרַף שָׂרָה** Σ' 14₂₉

ἔτι καὶ **גַּם** Σ' 7₁₃

καίειν : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ **עָשָׁן** . . . יִחַאֲבֹכּוּ Σ' 9₁₇

καίριμος : -ρίμων **עֲתֻדִים** (A') 1₁₁, -ρίμους **עֲתֻדֵי** A' Θ' (?) 14₉

καιρός : καιροῦ **מוֹעֵד** Θ' 14₁₃

κακία : κακία **רָעָה** A' 3₉

κακός : κακόν (Neutr.) **רָע** Σ' 7₁₅, κακά **רָעָה** Σ' 3₉

καλάμη : -μηγ **קָמַר** A' Σ' Θ' 5₂₄

καλαμητής : -ταί **מַעֲרֵל** Σ' Θ' 3₁₂

κάλλος : κάλλους **יָפִי** A' [Σ'] und Σ' 3₂₄

καλός : καλοί **יָפִי** Σ' 3₂₄ (s. z. St.)

καλύβη **סֹכָה** Σ' 1₈

καλύπτειν : -πτοντα **מִכְסִים** A' Σ' 11₉

καλῶς **טוֹב** E' (?) 3₁₀

κάμπτειν : κάμπτοντα **כָּפַף** Σ' 9₁₃

καπνός : -νοῦ, -νῷ und -νόν **עָשָׁן** A' 9₁₇, Σ' 4₅, 9₁₇, Θ' 9₁₇

καρδία und -δίας (Sing.) **לֵבָב** und **לֵבָבִי** A' Θ' 7₂, A' Σ' 9₈, A' 10₁₂, A' Σ' Θ' 13₇

καρπός **פֵּרִי** ✕ 4₂, -πόν **פֵּרִי** A' 10₁₂, -πούς **פֵּרִי** A' (?) Σ' Θ' 3₁₀

κατά c. gen. **עַל** Σ' Θ' 10₆, Σ' 10₁₅, [A'] Σ' Θ' 14₂₆

c. acc. **כ** A' Σ' 5₁₇, (A' oder A' Θ') 8₁₁, **אֵל** Σ' 7₃ (καθ' ὁδόν

מִסֵּלַת), **ל** Θ' 11₃ (κατὰ τὴν ὁδὸν ἔψιν ἁλῶσαν); in freieren Über-

setzungen: ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν **הַיָּם** דֶּרֶךְ [A'] Σ' [Θ'] 8₂₃

(A' Θ' nach Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης), τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν

הַיָּם Θ' 3₁₇

καταβόσκειν : καταβοσκήσατε **בָּעֲרָה** Σ' 3₁₄

καταβόσκησις : -σιν **בָּעֲרָה** Σ' 6₁₃

κατάβρωμα **מֵאֲכָלָה** A' und Σ' 9₄

κατάδυτος : -δύτοις **נִהְלָלִים** Θ' 7₁₉

κατακάμπτειν : -τοντα **כָּפַף** A' 9₁₃

κατακλίνειν : -κλιθήσονται **יִרְבְּצוּ** A' Σ' Θ' 14₃₀

κατακλύπτειν : -κλύψουσιν **יִשְׁגִּיחוּ** A' Σ' Θ' 14₁₆

κατανέμειν : κατενεμήσαοθα **בָּעֲרָה** A' 3₁₄

καταντᾶν : -τήσῃ **יִגִּיעַ** A' 8₈

καταπαύειν : -παύσω **הִשְׁבַּחְתִּי** (γ) Σ' (?) Θ' 13₁₁

- καταπίνειν : -πινόμενοι מִבְּלָעִים Σ' 9¹⁵
καταποντίζειν : κατεπόντισαν בלעו A' E' (?) 3¹²
καταρρηγνύναι : κατέρρηξέν σε נבלחך Θ' 14¹¹ (wie aufgefaßt?)
κατατέμνειν : -τετμημένος גודעה Σ' (?) 15²
κάτοπτρον : -τρα גלינים A' 3²³
καῦσις : -σιν חפוש Σ' 9⁴
κελεύειν : κελεύσωμεν 76 Schreibfehler für κλάσωμεν
κενοῦν : κενωθείσεται נִקְרָא(ר) Σ' 3²⁶
κεφαλή ראש A' Σ' Θ' 9¹⁴, -λή ראש A' 2²
κεφαλίσ : -λίδא גיחן Θ' 8¹
κημοῦν : κημοῦντα אגמין Σ' 9¹³
κῆπος גנ A' Σ' Θ' 1³⁰
κινεῖν : κινούντων (ר) מניסין Σ' 10¹⁵
κινᾶν קומ(ל) A' 5²²
κίρρος : κίρρόν (Akkus.) פד A' 13¹²
κλᾶν : κλάσωμεν נקיצ(ח) Σ' 7⁶ (von קצק abgeleitet)
κλαστήριον : -ρία מזמור A' 2⁴
κληρονομία : -μίαν מורש A' Σ' Θ' 14²³
κλητός : κλητήν אקרא A' 1¹³
κλοιός (ר) על [A'] (Θ') 14²⁵
κλονεῖν : κλονῶν מדגין A' 14¹⁶, ἐκλονήθη רגלו A' 14⁹, ἐκλονήθησαν ירגלו (ר) A' 5²⁵
κλύζειν : κλύζων קשם A' 8⁸
κόλασμα חפוש A' 3²⁴
κολυμβήθρα : -θρας (Sing.) ברכה Σ' 7³
κόμη : κόμηγ (ר) פת A' 3¹⁷
κόνουζα : κόνουζαιס נעצוצים A' Θ' (?) 7¹⁹
κοπιᾶζειν : ἐκοπίασα ἀφιέναι נשא נלאתי Θ' 1¹⁴
κοποῦν חלל(ה) und κοποῦτε חללאי Σ' 7¹³, ἐκοπώθηγ (לא)סוכמוס חללאי נשא Σ' 1¹⁴
κόπτειν : κόψωμεν נקיצ(ח) Θ' 7⁶ (von קצק abgeleitet)
κορυφή : -φήγ קדקד A' Σ' Θ' 3¹⁷
κόσμος : -μον חפארה Σ' 3¹⁸, -μου תריחון משה משה Σ' 3²⁴
κουφίζειν : ἐκοφίזε קח A' Θ' 8²³
κραταιοῦν : -οῦσθε חזקוה 8⁹
κραταίωμα (ח) מציץ Σ' Θ' 8¹³ (mas. Text מציץ(ר) מציץ)
κράτος : κράτει קחקח (Σ') 8¹¹, ὡς κράτει כאביר Θ' 10¹³
κραυγάζειν : -ζει קעץ A' Σ' 15⁵
κραυγή קעץ A' und (Σ' oder Θ') 15⁸, κραυγήγ קעץ A' Σ' Θ' 15⁵
κρίσις : κρίσιν משפט A' 10²
κριτής : κριτήγ שפוט A' Σ' Θ' 3²
κροκύφαντος : κροκύφάντους חפוש A' 3¹⁹

- κροτεῖν : κροτοῦσαι קרעו Σ' Θ' 3₁₈, ἐκρότησαν קרעו Σ' 2₈
 κροῦμα : κρούματος (Var. κρούσματος) קרוו Σ' 1₆
 κρόπτειν : κρόφον קרפן Θ' 16₃
 κυκλοῦν : ἐκύκλωσεν קיעקעו (Σ' oder Θ') 15₈
 κύριος und -ον קדוש A' Σ' 3₈, 7₁₈
 λάκκος : λάκκου קוד A' Θ' und Σ' 14_{18.19}
 λαμπρόνειν : λαμπρόνθητε קאדקע [A'] (Σ') 1₁₆
 λαός : λαοὺ קא A' 8₁₁? (s. S. 70 Anm. 322), Σ' Θ' 10₆, λαοί קאמ
 A' Σ' Θ' 8₉
 λάρυγξ : λάρυγγι קרנ Θ' 3₁₈
 λατομεῖν : -μοῦντα קא A' 10₁₅
 λάφορα לבש (A') 9₂
 λέγειν : ἐρεῖς קאמ(ה) A' 6₉, εἵπατε קאמ A' Θ' und E' (?) 3₁₀
 λεῖμμα קדש A' 1₉
 λέντιον : -τια קאמ A' 3₂₂
 λέων : λεόντων (lies λέοντος) קא A' 5₂₀, λέοντα קא Σ' 15₉
 λήμμα קא Σ' Θ' 14₂₈, 15₁
 λιθολογεῖν : ἐλιθολόγησα (lies -σεν) (ה)קלס(ה) A' Σ' Θ' 5₂
 λίθος : λίθον קא A' 8₁₄, λίθους קא A' Θ' 14₁₉
 λίμνη : λίμνας קא A' 14₂₃
 λιμός : λιμὸν קא Σ' E' (?) 5₁₈
 λιπαίνειν : ἐλιπάνθη קא Σ' 6₁₀ (mas. Text קא)
 (λόγος קד Σ' Θ' 2₁, s. S. 31 Anm. 74)
 λοτρῶν : λοτρῶθήσεται קא A' Σ' Θ' 1₂₇
 μάγος : μάγους קא A' 8₁₉
 μακαρίζειν : -ρίσατε קא A' und Θ' 1₁₇, οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ קא
 Σ' 9₁₅
 μακέ קא Θ' 3₂₆
 μαλακίζειν : ἐμαλακίσθης קא [Σ'] (Θ') 14₁₀
 μανασά קא Θ' 1₁₃
 μανιάκη : -κας קא (Σ') 3₁₈
 μάντις : μάντιν קא A' Σ' Θ' 3₂
 μαρτύριον קא A' Σ' Θ' 8₁₀
 μάταιος : προσφορὰν ματαίαν קא קא Σ' 1₁₈
 ματαιότης : -τητος קא [A'] (Θ') 5₁₈
 ματαίως קא Θ' 1₁₈
 μάχαιρα : μαχαίρα קא A' [Σ'] 3₂₃
 μεγαλύνειν : ἐμεγάλυνας קא A' Σ' Θ' 9₂, μεγαλυνθήσεται קא Σ' 10₁₅
 μέγεθος : μεγέθους und -θει קא A' 10₁₂, A' Σ' 9₈, μεγέθει קא Θ' 10₂₈
 μέθοσμα קא A' 5₂₂
 μελετᾶν : -τῶντας קא Θ' 8₁₉
 μελωδεῖν : -θήσατε קא (A' Σ' (?)) 12₈

- μεσημβρία : -ίας (Sing.) צהריים Θ' 16₃
 μέσος : ἐν μέσῳ בְּרוּךְ Θ' 16₂; ἀνὰ μέσον: siehe ἀναμέσον
 μετά c. gen. ב' Σ' 2₆
 μετακινεῖν : -νοῦν נִדְד' Σ' Θ' 16₂
 μεταναστεύειν : -στεῖν נִדְד' א' 16₂
 μετέκδομα : -δύματα מחלצות א' Θ' 3₂₂
 μετεωρίζειν : ἐμετεωρίσθησαν גְּבוּהוּ א' 3₁₆
 μετεωρισμός גְּבוּהוּ א' 2₁₁
 μετέωρος : -ρον גְּבוּהוּ Σ' 2₁₅, -ραι גְּבוּהוּ Θ' 2₁₁ (mas. Text גְּבוּהוּ)
 μέτρον מִשְׁרָה א' 9₅
 μή : ἀπέστησέν με μή πορεύεσθαι מִלְכָּה (ר) יִסְרִינִי Σ' 8₁₁ (mas. Text יִסְרִינִי), οὐ μή לא [A'] Σ' Θ' 13₂₂
 μή in der Frage ה' Σ' 7₁₃; μή τι: siehe μήτι
 μήνις : μῆνιδος עֲבֹרָה (Θ') 13₉
 μηρός : μηροῖς ירכתי א' Σ' Θ' 14₁₈, μηροῦς ירכתי א' Θ' 14₁₅
 μήτι ה' א' 10₁₅
 μιαίνειν : μεμιαμμένα (?) חמא א' 6₅
 μιγνύναι : μεμιγμένος מהול Σ' 1₂₂
 μισθόν : μεμισθωμένῳ א' Θ' und μεμισθωμένους Σ' שכירה 7₂₀
 мітра : мітраς (Plur.) צניפיה א' 3₂₃, שִׁרְתוֹ Σ' 3₁₉
 μόνον רק Σ' 4₁
 μοσθόν : μοσθῶν חֲבֵשׁ א' 3₇, ἐμοσθώθησαν חֲבֵשֶׁה א' 1₆
 μοθ 51. 7₁₃. 8₁₆. 10_{6.18} und με 1₂₄. 8₁₁ zweimal (einmal πρὸς με).
 12₁ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
 μοχθεῖν : ἐμόχθησα αἰρων נִשָּׂא נִלְאִיתִי א' 1₁₄
 μοχλός : μοχλῶν בְּרִיחַ (ה) א' Σ' 15₅ (mas. Text בְּרִיחַה)
 μῶα (aus μῶα) : μῶη זָכוּב א' Σ' 7₁₈
 मुालाऽन : μεμωαλωμένων מדחים א' 5₁₇
 मुक्तῆर : -तῆρος אָה א' 3₂₁, τὰ περὶ τοῦς मुक्तῆरास हाहा נדמי האה Σ' 3₂₁
 Μωάβ מואב א' 15₄, Σ' 15₉
 μάβλα (710 falsch -ας) נבל א' Σ' 5₁₂
 μάδς : μάδον היכלי [A'] Σ' Θ' 6₁, μάδς היכלי א' Σ' Θ' 13₂₂
 μεανίας : ילד Σ' 9₅, μεανίας (Plur.) נערים Σ' 3₄
 μεανις עֲלֵמָה א' Σ' Θ' 7₁₄
 νέμειν : νεμηθήσονται (ר) א' Σ' 5₁₇
 νέος Σ' und νεώτερος Θ' נער 3₅
 νεφέλη : -λη עב Σ' 14₁₄
 νίχος נצח א' 13₂₀
 νόμος : νόμον תורה א' Σ' Θ' 8₁₆
 νοσιά : νοσιά[ν] Α' und νοσιάν Σ' Θ' קן 16₂
 νοκτοφυλάχιον מלחנה Σ' 1₈
 νόξ : νοκτός לילה Σ' 4₅, νοκτί ליל Θ' 16₂

νώτος : νῶτον (lies νώτου) (מתני' A' 11₅)

ξένος : ξένων נכרים A' 2₆

ξύλον : ξύλων A' Σ' und ξύλα Θ' עץ 10₁₉

ξύρᾱν : ἐξύρῃμενος נרעה Σ' Θ' (?) 15₂

ὁ, ἡ, τό : siehe oben S. 111—115

ὅδε : τάδε כה ※ 8₁₁

ὁδός : ὁδοῦ A' Θ' und ὁδῶ Σ' דרך 8₁₁, ὁδόν דרך A' Σ' Θ' 8₂₃, מסלל Σ' 7₃

ὄζειν : ὠζερός מובס Θ' 14₁₉

οἶκος בית Σ' 14₂, οἴκοις בתי A' Σ' Θ' 8₁₄, οἴκους בתי A' 3₂₀

οἶνος (ד) סבא Σ' und Θ' 1₂₂, οἶνον יין A' (?) Σ' Θ' 5₂₂

οἴχεσθαι : οἰχέσεται קהל(ר) A' 8₈

ὀλοκλήρεια מזהם ※ A' 1₆

ὀλολύζειν : -ζων קילל Σ' (?) 14₁₂

ὀμαλός : -לוῦ נְשָׁפָה Σ' 13₂

ὀμοῦ יחדו A' 1₃₁

ὀπισθεν : ἀπὸ ὀπισθεν מאחור A' Σ' 9₁₁

ὀπίσω : εἰς τὰ ὀπίσω אחור ※ <Θ'> 1₄

ὀραματίζεσθαι : ὀραματίσθη קזה A' 2₁

ὄραν : εἶδεν קזה Σ' Θ' 2₁

ὄρασις : ὀράσει מראה Σ' [E'] 11₃

ὀργή : ὀργῆς (ר) עברות Σ' Θ' 10₆, (ר) זעם [A'] Σ' 13₅

ὀργίζειν : ὠργίσθη רגזה Θ' 14₉

ὄριον גליל Σ' 8₂₃

ὀρνεάζειν : -ζοντας מנענפים A' 8₁₉

ὀρυκτής : -ταῖς (ל) חפרפרות A' 2₂₀ (mas. Text פרוח פרוח)

ὅς : ὅν Σ' Θ' und ὅ A' אשר 2₁

ὅστις : ἥτις אשר E' (?) 6₁₃

ὀσφραίνειν : ὀσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου הריחו ביראת Θ' 11₃

ὅτι כי bei verschiedenen Übersetzern 3_{9.10} zweimal. 24. 5₁₀. 7₁₃. 8₁₁.

9₄. 10₂₃. 15₈

ὅ, ὅκ und ὅχ לא A' 1₆ dreimal. 9₁₂, A' Σ' Θ' 9₂, Σ' [E'] und Θ' 11₃, [A'] <Σ'> 14₂₀, ὅ μὴ לא [A'] Σ' Θ' 13₂₂, ὅκ ἔστιν אין A' 1₆ (※). 5₂₇, ὅκ αὐταρκες ὁμῖν מכם מעט Σ' 7₁₃

ὀθαί הור Θ' 10₁

ὀυδέ ולא Σ' [Θ'] 11₃, ואין Σ' Θ' 5₂₇

ὀυδός : ὀυδῶν ספים [A'] Σ' 6₄

ὀυκέτι : ὀυκέτι προσοίσετε לא הוסיפו הביא Σ' 1₁₃

ὀυρά : ὀυρῶן זנבות A' 7₄

ὀυραγία : ὀυραγιῶן זנבות Σ' Θ' 7₄

ὀυρανός : -νοί שמים A' Θ' 1₂

ὅς : ὥτων (ר) אזני Σ' [Θ] 11₃, ὥτα (ר) אזני Σ' 6₁₀

- οὗτος : τὴν παραβολὴν ταύτην הזה המשל A' Σ' Θ' 14₄, διὰ τοῦτο לכן A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆, על כן Θ' 15₇, ἔνεκεν τούτου על כן Σ' 15₄, ἐπὶ τούτῳ על כן A' 15_{4.7}, τοῦτο πρῶτον הראשון [A'] Θ' 8₂₃
- ὀφθαλμός : -μοί Σ' und Θ' und -μῶν A' עיני 2₁₁, -μῶν (ר) עיני Θ' 11₃, -μοῖς <A> 3₁₆, -μοῖς A' und -μούς Σ' עני 3₈
- ὀχλησις : -σιν (Q ἐνόχλ.) טרח A' Σ' Θ' 1₁₄
- ὄψις : ὄψιν מראה Θ' 11₃, ὄψεις שכירות A' 2₁₆
- παγιδεύειν : -δευθήσονται נוקד(ר) Σ' 8₁₅
- παιδεία מִשְׁרָה Σ' Θ' 9₅, Σ' [Θ'] 9₆ (Θ' nach Q παιδεῖαν)
- παιδίον : παιδίοις ילדֵי A' 2₆
- παίζειν : παίζεται שַׁעֵשׂ(ר) Θ' 11₈
- παῖς נער A' 3₅, παῖδας נערים A' 3₄
- παράβασις : -σιν טרח Σ' 1₅
- παραβολή : -λήν משל A' Σ' Θ' 14₄
- παράγειν : -γων עבר Σ' 8₈
- παραδοξασμός פלא Σ' 9₅
- παρακαλεῖν : παρεκάλεσας (ר) תנחמ(ר) A' Θ' 12₁
- παράνομος : -νόμων מחים Σ' 5₁₇
- παραπικραίνειν : εἰς τὸ π. למרות Σ' 3₈, -πικράνῃτε (ר) מרייתם Σ' Θ' 1₂₀
- παρασκευάζειν : παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κακά גמלו להם רעה Σ' 3₉
- παρ-ατενίζειν : -ζουσαι משרות <A> 3₁₆
- παραχρᾶσθαι : -χρησθήσονται תשגלנה Σ' 13₁₆
- παρενσκάζειν : -ζουσαι(?) תעכסה A' 3₁₆
- παρέχειν : ἀσθενείας παρέχων חולש Θ' 14₁₂
- παριέναι : παρίησιν יִרְשֶׁה A' 5₂₄
- πάς, πᾶσα etc. כל 2_{13.16.31.719} zweimal. 8₇. 9₄. 14_{9.26.31} (πᾶσα יִכְלֶה A' Σ' Θ'). 15₂ bei verschiedenen Übersetzern
- πατράδελφος : -δέλφω (lies -φω) (ר) דוד A' 5₁
- πάχος : πάχους עב A' 14₁₄, πάχη עבים <A> 5₆
- πείδειν : πεποιθότες לבטח Θ' 14₃₀
- πέλοξ גרן A' 10₁₅
- πέντης : πενήτων עניי A' 10₂, דלים [Σ'] <Θ> 14₃₀
- πέραν c. gen. בקצה [A'] Σ' 7₁₈, ἐν τῷ πέραν c. gen. בעברי Σ' 7₂₀, ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών לארנות מעברות Σ' 16₂ (mas. Text מעברות)
- πέρας קצה Σ' Θ' 2₇
- περί c. acc.: τὰ περὶ τοὺς μοκτῆρας הקצה Σ' 3₂₁
- περιαιρεῖν : περιτηρημένος מחול Θ' 1₂₂
- περιβόλαιον שמלה Σ' 9₄, (ר) מכסי Σ' 14₁₁, -λαια מעטפה A' 3₂₂
- περιέρχασθαι : περιήλθεν הקיפה A' 15₈
- περίζωμα : -ζώματα מחלצות Σ' 3₂₂
- περιζωννύειν : -ζώνουσθε התאזרו 8₉ zweimal

- περισκελῖς : -λίδας סכסכ ס' [und A'] 3₁₈
 περισσεύειν : -σσεῦον (?) נחריה A' 1₈, -σσεύσας נחריה A' Σ' Θ' 4₃
 περίσσευμα (ה)תרה A' 15₇ (mas. Text תרה)
 περισσῶς : π. ἐποίησεν עשה תרה Σ' 15₇
 περιστέλλειν : περιστείλον תסא Σ' 4₁
 περιτέμνειν : περιτετμημένος למה A' 1₂₂
 πέτασθαι, πέτεσθαι : πετάμενος A' und πετόμενος Θ' תפסע 14₂₉
 πετεινόν תפס A' 16₂
 πηλοβορχειν : -χῆσω אבתה תהתאבא (ה) Σ' Θ' 14₂₃
 πηλοβορχία : -χίא תאבא Σ' Θ' 14₂₃
 πιμπλάναι : ἐπλήσθησαν מלאו Σ' 2₆
 πίνειν תוחבש A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 πίτυς : πίτυες תשיב ברחי Σ' Θ' 14₈
 πλεονεκτεῖν : πεπλεονεκτημένον תמח Σ' 1₁₇ (mas. Text תמח)
 πληγῇ תפס Σ' 3₂₄
 πληθύνειν : ἐπληθύνθη לברכה Σ' [Θ'] 9₆ (Θ' nach Q תפ πληθύνειν)
 πληροῦν : ἐπλήρουν מלאים [A'] Σ' Θ' 6₁
 πνεῦμα : πνεύματι רוח A' Σ' Θ' 11₄, σὺν τῷ πνεύματι (ה)תרה Θ' 15₅
 (mas. Text תרה)
 ποιεῖν : ποιήσει עשה A' (?) Σ' Θ' 5₁₀, ἐποίησεν עשה A' und Σ' und Θ'
 15₇, ποιηθήσεται תעשה A' 3₁₁
 ποίημα : ποιήματος תעשה A' 3₂₄
 ποιμνιον : ποιμνίου תא A' 7₂₁
 πολεμεῖν : -μῆσαι תלח (ל) A' Σ' Θ' 7₁
 πολυτελής : -λέσαι תעשה Σ' 7₁₉
 πονηρός : -ρόν (Neutr.) רע Θ' 7₁₅
 πορεύεσθαι תלח Σ' 8₁₁, πορευόμεναι ... ἐπορεύοντο תלכנו ... תלח A' 3₁₆
 ποταμός : -μοῦ נחריה Σ' 7₂₀, יארי [A'] Σ' 7₁₈
 ποταμοῦσθαι : -μωθήσονται נחריה (ה) A' [Θ'] 2₃
 πούς : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ תלחי [A'] Σ' Θ' 6₁
 πράκτωρ : -τορες Σ' Θ' und -τορס: A' (ה)תשי 3₁₂
 πραῖς : πραέων תלים [A'] <Σ> 14₃₀
 πρίων תשיב Σ' 10₁₅
 πρόθυρον : -ρα תאבא [A'] Σ' 6₄
 προνομέειν : -μεῦσαι לבז Σ' Θ' 10₆, ἐπρονομέθη שדד <A> 15₁
 προνομή : -μῆν בז Σ' Θ' 10₆
 πρὸς c. gen. : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ תלחי [A'] Σ' Θ' 6₁
 c. acc. תא A' Σ' 3₈, Σ' 7₈, A' 7₆, * <Σ> 8₁₁, A' Θ' 14₁₆, ב
 A' 5₈ (lies ἐν statt πρὸς)
 προσεγγίζειν : -γγισא תאקרב (ה) A' 8₃
 προσερίζειν : -ερίσηת תמריח (ה) A' 1₃₀, τοῦ προσερίσαι תמריח A' 3₈
 προσήλυτος תר A' Σ' Θ' 14₁

- πρόσθεμα : -θέματα נוספות [A']⟨Σ'⟩ 15₉
 πρόσκομμα : -κόμματος נגמ A' 8₁₄
 προσκόπτειν : -κόψει נגש(ר) Θ' 3₅, -κόφουσιν כשלו(ר) Σ' 8₁₅
 πρόσσοψις : -ψιν פת(ה)ן Σ' 3₁₇
 προστιθέναι : προσθήσω . . . προσθέματα נוספות . . . אשים [A']⟨Σ'⟩ 15₉,
 προσετέθη נזהר Θ' (?) 7₂
 προσφέρειν : οὐκέτι προσοίσετε הביא לא תרשימו הביא Σ' 1₁₃
 προσφορά : -ράν מנחה Σ' 1₁₃
 πρόσσωπον פני und פני(ה)ם Θ' 13₈, ἀπό (Q) ἐκ προσώπου מפני A' 7₂,
 προσώπῳ פנים A' und Θ' 3₂, προσώποις A' und πρόσωπα Θ'
 פנים 9₁₄, τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου עיני הפנים [E']⟨Θ'⟩ 3₂₁, τὰ
 κατὰ πρόσσωπον αὐτῶν פתחן Θ' 3₁₇
 πρῶτος ראשון Σ' 8₂₃, τοῦτο πρῶτον הראשון [A']Θ' 8₂₃
 πρωτότοκος : -κοι בכורי [A']⟨Σ'⟩ und [Σ']⟨Θ'⟩ 14₃₀
 περύγιον : -γίου נכפיר(ר) Σ' Θ' 8₈
 πτήσσειν : πτήσσετε חתו A' 8₉, anonym 8₉
 πτώμα : τὸ πτώμά σου נבלע Σ' 14₁₁ (von נבלה abgeleitet)
 πῦρ : πυρός אש Σ' 4₅, A'Σ'Θ' 5₂₄, A' und Σ' 9₄
 πυρρῶν : πυρρῶσιν יאדימו A'Θ' 1₁₈
 πώγων ὄκρ Σ' Θ' (?) 15₂
 πῶς ohne Äquivalent im Hebr. [× A'] 1₂₂
 ῥάβδος : ῥάβδω שבט A'Σ'Θ' 11₄, ῥάβδον מטה A'Σ' 14₈
 ῥαφαίμ רפאים A'Θ' 14₉
 ῥῆμα דבר A' 2₁
 ῥίζα : ῥίζης שרש A'Σ' 14₂₉
 ῥίπτειν : ῥίψουσιν ירששו Θ' 13₁₆ (mas. Text ירששו)
 σαθροῦν : σαθροῦσθε רעו A'Σ'Θ' (?) 8₉
 σαλεύειν : ἐσαλεύθη ירעו(ר) [A']Σ' 6₄, ירעו(ר) A'Θ' 7₂, רעה Σ' 14₉
 Σαμάρεια : -ρείας שמרון A'Σ'Θ' 7₉
 σειρήν : σειρήνες חנים A'Σ'Θ' 13₂₃
 σεισμός : -μῶ שוע A' und Σ' 9₄
 Σενναάρ שנער A'Σ'Θ' 11₁₁
 σημείον כח ⟨Σ' oder Θ'⟩ 5₂₈
 σῆραγξ : σῆραγγων שריון A' 7₁₉
 σιτευτός : -τῶν מריאים ⟨A'⟩ 1₁₁
 Σιών ציון A' (?) Σ'Θ' 3₁₇
 σιωπᾶν : ἐσιώπησα נדמיתי A'Σ'Θ' 6₅, ἐσιώπησεν A'Θ' und ἐσιωπήθη
 Σ' נדמה 15₁
 σκανδαλίζειν : ἐσκανδαλίσθη כשלה A' 3₈
 σκανδαλισμός מלכודת A' 3₈
 σκάνδαλον מוקד Σ'Θ' 8₁₄, מכשול A' 8₁₄ (lies σκανθάλοο)
 σκανδαλοῦν : -λαθήσονται כשלו(ר) A' 8₁₅

- σκεῦος : σκεύη כלי [A'] Σ' 13₅, τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας שפסו הנפשו Σ' 3₂₀
 σκιά : σκιάν (י)לצ' Θ' 16₃
 σκοτάζειν : ἐσκοτάσεν תשחך ※ 5₃₀
 σκοτία : χρονίζοντες ἕως σκοτίας בנשחך מ'אחרי Σ' 5₁₁
 σκόλα βλψ Σ' Θ' 10₆
 σκυλεύειν : σκυλευσαι βλψ Σ' Θ' 8₁, βλψ Σ' Θ' 10₆
 σκώληξ הלש' א' Θ' 1₁₈
 σκῶλον מושחך א' 8₁₄
 σκωλοῦν : σκωλωθήσονται נשחך א' 8₁₅
 σκωρία : σκωρίαν סיגים [※] <Σ'> 1₂₂, (י)סיגים Σ' 1₂₅
 σου 1₂₂. 25. 3₂₅. 12₁. 14₁₁ dreimal. 19. 20 zweimal. 16₃, σοι 12₁. 14₉
 und σε 14₁₁ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
 σοφία : -ία (י)חכמה Σ' 10₁₃
 σοφός : σοφοί חכמים א' Σ' 5₂₁
 σπαθαιικός : -κά רידידים Σ' 3₂₃
 σπάθινος : -να פתח א' 3₁₉
 σπινθήρ : -θήρα פתח א' Σ' Θ' 1₃₁
 στασιεύειν : στασιώσκει תסכסך <Α'> 9₁₀
 στέμφυλον : -λα סיגים ※ א' 1₂₂, (י)סיגים א' 1₂₅
 στερεός : -όν (in dem verderbten Texte von 710 Neutr., ursprünglich Mask.) שר א' 8₁₄
 στερέωμα שר 2₁₀
 στέφανος : στεφάνους פאריס א' Σ' 3₂₀
 στήθεσμός : -μίδος ל'יגית Σ' 3₂₄
 στήλοῦν : ἐστήλωται לבב א' 3₁₃, τῶν ἐστηλωμένων מצבב E' (?) 6₁₈
 στήριγμα תשחך Σ' 3₁ (710 στήρισμα) und [A'] Σ' 3₁
 στήρισις : -μούς (lies στήριμόν) תשחך Σ' 3₁
 στρατιά oder στρατεία : στρατιῶν תבבב א' 1₉, στρατειῶν תבבב א' 14₂₄. 27
 στρεβλοῦν : -λοῦντα תבבב א' 9₁₃
 στρέφειν : ὥς ἔστρεψεν תבבב Σ' 13₁₉
 στρουθίζειν : -ζοντας תבבב Θ' 8₁₉
 στρουθοκάμηλος : -λοι (710 στρουθοί κάμηλοι) תבבב א' Σ' 13₂₁
 στρουθός : θυγατέρες στρουθῶν תבבב Θ' 13₂₁
 συγκεραννύμαι : -κεράσει תסכסך <Θ'> 9₁₀
 συκοιτάζειν : -τασιθήσονται תבבב א' 13₁₆
 συλλαμβάνειν : -ναι תבבב א' Σ' 7₁₄
 συλλέγειν : σύλλεξον תבבב א' 4₁
 συμβάλλειν : συμβαλεῖ תסכסך <Σ'> 9₁₀
 σύμβουλος פתח א' 9₈
 συμπαραβάλλειν : -παρεβλήθη תבבב Σ' Θ' 14₁₀
 συμπλέκειν : -πλεκήσεται תבבב Θ' 9₁₇

συμποσιασμός (סבא A' 1₂₂

סון (ס) אה [A'] <Σ> 14₂₀, סן τφ πνεύματι αὐτῆς בְּרִיחָה Θ' 15₅ (mas. Text בְּרִיחָה)

συνάγειν : συνάγαγε אסג Θ' 4₁

συναρπάζειν : συνήρπασα שוּשְׁתִּי A' Θ' 10₁₃

σύνδεσμος קשר A' Θ' 8₁₂

συνετός : -τοί נבונים A' Σ' 5₂₁, συνετός . . . שְׂמִי נבונתי Σ' 10₁₃

συνταγή : -γῆς מועד A' Σ' 14₁₃, -גָּאָס מועדי(כם) A' 1₁₄

συνταράσσειν : siehe συντάσσειν

συντάσσειν : συντεταγμένοις αὐτοῦ מוֹעֲדָיו (mas. Text מוֹעֲדָיו) A' und Σ' Θ' 14₃₁ (bei A' ist falsch συντεταραγμένοις überliefert)

συντέλεια : -αν כלה Σ' Θ' 10₂₃

συντομή : -μήν נחרצה A' und Σ' Θ' 10₂₃

[συντριβή שד A' 13₆]

συντριμμός : -μμοῦ שבר A' Σ' Θ' 15₅

Συρία : -ας ארם A' Σ' 7₁

συρίζειν : συρίσει שרק(ר) A' Σ' 5₂₆, ישרק A' Σ' 7₁₃

συρρεῖν : συρρεύσει נהרו(ר) Σ' 2₂

συσκίασμός : -μῶ (lies -μός?) סכה A' 1₈

συσσεῖν : συσσεῖσας מרעיש Σ' 14₁₆

συσσεισμός סופה <A'> 5₂₈

σύσσημνον נס A' 11₁₂, 13₂, A' Σ' Θ' 11₁₀

συστροφή : -φήν עצרה Σ' 1₁₃

συχνεών : -νεῶσι סבכי A' 9₁₇

σφραγίζειν : σφράγισον חתום A' (?) Σ' Θ' 8₁₆ (A' nach Q σφράγισαι)

σχεδιάζειν : -ζουσαι תעכסנה Θ' 3₁₆

σχοινίον : σχοινίφ חֲבִלִי [A'] <Θ> 5₁₈

σῶμα פגר A' Σ' 14₁₉

ταλαιπωρία שד Σ' Θ' 13₆

ταπεινός שפל Σ' und Θ' 2₁₁

ταπεινοῦν : ἐταπεινώθη שפל A' 2₁₁

ταράσσειν : ταραξας מרגיז Σ' 14₁₆, ἐταράχθησαν וירגזו Σ' Θ' 5₂₅

ταρσός : ταρσοῦς כפי(כם) A' 1₁₅

τάφος : τάφου (ד) קבר 14₁₉

ταχέως מהר Σ' Θ' 8₁

ταχύνειν : ἐτάχυνεν הקל Σ' 8₂₃

ταχύς : ταχύ מהר A' 8₁

τέκνον : τέκνων Σ' und τέκνοις Θ' ילדי 2₆

τελαμών : -μῶνας שביסים A' 3₁₃

τέλεσμα קצה A' 2₇

τελευτή : -תָּה כלה A' 10₂₃

τέλος נצח Σ' Θ' 13₂₀

τέναγος : τενάγη (נִדְוָה) A' Σ' Θ' 87

τέρπειν : τέρπου צְחִי Θ' 126

τέρψις : τέρψεως שְׂשׁוּרְעִיר Σ' 57

τεῖχος : גִּלְיוֹן Σ' 81

τιθέναι : θήσω (וְשִׁמְתִּי) A' Σ' Θ' 1423, θῶ שִׁתִּי Θ' 163

τίμιος : τίμια חֲפָאָרָה <Θ> 318

τίναγμα : תִּנְיָה A' 131

τιτρώσκειν : -σκαω חוֹלֵשׁ Σ' 1412, ἐτρώθης חֲלִיָּה [Θ'] <Σ> 1410

τράχηλος : τραχήλου צוֹאֵר A' und Σ' 83

τρυφή : τρυφῆς עֲנַג A' Σ' (?) Θ' 1322

τρώσις : τρώσεως טוּרִיה Θ' 16

τυφών : τυφώνων אֲתִיָּם A' 1321

ὕβρις : חֲבִיָּה Θ' 917

ὕγις : ὑγιές מְחִים [×] Σ' 16

ὕδωρ : ὕδατι במים A' (lies ἐν ὕδ.) und Σ' und Θ' 122, ὕδατα מִים A' Σ' 119, ὕδατων מִים A' und Σ' Θ' 1423

ὕσις : ὕψ' בֵּן <A' Θ> 51, ὕσός בני A' 1114

ὕμεις : ὕμῶν כִּם (מַעֲרָצ) A' und Σ' Θ' 813, οὐκ αὐταρχες ὕμῃν מַעֲט מִכֶּם Σ' 713

ὕμνησις : זמרה Σ' Θ' 122

ὕπερέαχυσις : -χύσεις (וְאִפְיָקִיר) A' 87

ὕπερηφανία : (וְגִאוֹנָה) Σ' Θ' 1411, -νίας (Sing.) גִּאוֹן Σ' 1310, -νία גִּאוֹה A' Σ' 98, -νίαי גִּאוֹת A' und Σ' 917, -νίας (Plur.) גִּאוֹת A' 125 (mas. Text 917. 125 גִּאוֹת)

ὕπερογκος : -κα גִּאוֹת Θ' 123 (mas. Text גִּאוֹת)

ὕπερphanής : -עָה גִּאוֹת A' 212

ὕπερφερής : -רֵעַס גִּאוֹנִי(ךְ) A' 1411

ὕπό c. acc. : תחת [Σ'] Θ' 104

ὕποδεικνύναι : -δείξει (וְ) יִרְיָ Σ' 23

ὕπόδημα : -μάτων עֲכָסִים A' und <Θ> 313

ὕπόκλενος : εἰς ὑπόκλενον בְּמַחֲלֹת Σ' 219

ὕποκριτής : -ταί חֲנָה A' (?) Σ' Θ' 916

ὕπόλειμμα : (וְ) יִתְרִי Θ' 157 (mas. Text יִתְרִי)

ὕπολήνιον : יָקָב A' Σ' 52

ὕπο(ρ)ρώξ : ἐν ὑπορώξιν בְּמַחֲלֹת A' 219

ὕποτάσσειν : -τάσσου c. acc. ב (וְ) יִרְדּוּ Σ' 142

ὕψηλός : -λοί גְּבוּהִית Σ' 211 (mas. Text גְּבוּהִית), -λῶν גְּבוּהִים Σ' 515, ὕψηλῃ נִשְׁפָּלָה עַבְדִּי בְּמִתִּי Σ' 1414

ὕψοῦν : ὕψώσει יִשְׁבֵּב Σ' Θ' 910, ὕψωσον הִנְבֵּה Θ' 711 (mas. Text הִנְבֵּה)

ὕψωμα : ὕψώματα בְּמִתִּי A' 1414

φάραγξ : φάραγγας נְחֹלִי Σ' 719

φάρυγξ : φάρυγγι גִּרְוֹן Σ' 316

φέγγος : נֶגֶה Σ' 45

- Φεθρούς פתרוס A' 11₁₁
 φέρειν הביא A' und Θ' 1₁₃, φέρετε הביאו A' Θ' und Σ' 16₃
 φεύγειν : φεύζεται ירוסר [A'] Σ' Θ' 13₁₄ (A' nach Q φεύξονται)
 φθάνειν : φθάσει יגנע Σ' 8₈
 φλέγειν : πυρὸς φλεγόμενου להבה אש Σ' 4₅
 φλόξ : φλογός להבה A' Σ' Θ' 5₂₄, להבים Θ' 13₈
 φόβος : φόβου יראת A' Σ' Θ' 11₂, Θ' 11₃
 φονεύς : φονεὺς מרצחים A' 1₂₁
 φορολογεῖν : -γόντας (הם) נגשי(הם) Σ' 14₂
 φορολογία מדחבה Σ' Θ' 14₄
 φρουρίζειν : φρουρισθήσονται יחאבכו A' 9₁₇
 Φυλισθισίμ פלשתים A' und Σ' Θ' 11₁₄, פלשה A' Σ' Θ' 14₃₁ (?)
 Φυλιστισίμ פלשת 14₂₉, -στειν פלשתים A' Σ' Θ' 9₁₁
 φύρειν : πεφορμένος A' und ἐφόρη Σ' מגוללה 9₄
 φυσᾶν : φυσῶν פָּחַץ Σ' 14₂₉
 φυτός : φυτόν נטע A' und Σ' 5₇
 φῶς אור ✕ 5₃₀
 φωτίζειν : φωτίζει (כי) יִרְאֶה A' Θ' 2₃
 Χαλδαῖος : Χαλδαίων כשדים Σ' 13₁₉
 χαρά : χαρᾶς (lies χαρᾶ) שִׂחָה A' 12₃
 χεῖλος : χειλών פתיו(ה) A' Σ' Θ' 11₄
 χεῖμαρρος (so, nicht χεῖμαρρους, s. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₁₂) :
 χεῖμαρρου כחל A' 15₇, χεῖμαρρος כחלי A' 7₁₉
 χεῖρ : χεῖρός יד (A' oder A' Θ') und (Σ') 8₁₁, (ם) ידי A' und Σ' Θ'
 11₁₄ (bei Σ' Θ' hat 710 fälschlich χεῖρων), χεῖρων ידי(ה) A' 3₁₁
 χέρσος : χέρσον חֲרָץ A' 7₂₃
 χορηγεῖν : -γήσουσιν ישיקו A' 2₆
 χρεμετίζειν : χρεμέτιζε צהלי A' Σ' 12₆
 χρονίζειν : -ζοντες מאחרי Σ' 5₁₁
 χώρα : χώραν πρὸς χώραν (lies χ. ἐν χώρᾳ) שדה בשדה A' 5₈
 ψάλλειν : ψάλλετε זמרו (Θ') 12₅
 ψήφος : ψήφω מספר A' Σ' (?) 10₁₉
 ψυχή : ψυχῆς נפש A' 3₂₀
 ὦ ἡρι A' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 ὠδίνειν : -νούσης (lies -νήσουσιν) יחילוך A' Σ' Θ' 13₈
 ὠίμ ויחם Σ' 13₂₁
 ὠμία : -α אהא A' 11₁₄
 ὠμος : ὠμων אהא Σ' Θ' 11₁₄
 ὠρυμα (Var. ὠρυμα) שאנה Σ' Θ' 5₂₉
 ὥς in der Regel = כ, s. oben S. 122
 ohne Äquivalent im Hebr.: ἀφήσω αὐτὸν ὥς ἀνεπιβατῶν אשיתוהו בחה
 Σ' 5₆.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	3
Verzeichnis der öfter angeführten Werke	16
Ausgabe der Randnoten	19
Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von \mathcal{A}' , Σ' und Θ'	108
Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis . . .	110
1) Hebräisch-griechische Abteilung	111
I. Artikel	111
II. Pronomina personalia suffixa	115
III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis	115
2) Griechisch-hebräische Abteilung	134

28/10/20



